Studio Addictus

WITHDRAWN

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

NOTRE-DAME DE GRÂCE
MONTRÉAL

L'ESPÉRANCE

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/saintthomasdaqui0000vari_q6p2

ÉDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES

SAINT THOMAS D'AQUIN

SOMME THÉOLOGIQUE

L'ESPÉRANCE

2ª-2æ, Questions 17-22

TRADUCTION FRANÇAISE

PAR

J. LE TILLY, O. P.

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

« Un bon traducteur doit, « tout en gardant le sens des « vérités qu'il traduit, adapter « son style au génie de la « langue dans laquelle il s'ex- « prime. »

Saint Thomas. *Prologue de son Opuscule* Contre les erreurs des Grecs.

SOCIÉTÉ SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE

DESCLÉE & Cie

Imprimeurs du Saint Siège et de la S. Congrégation des Rites

PARIS, TOURNAI, ROME

Made in Belgium

Nous avons lu la traduction française avec notes et appendices du Traité de *l'Espérance* (Somme Théologique 2ª-2æ, qu. 17-22) de Saint Thomas d'Aquin, par le R. Père J. Le Tilly, O. P., et nous l'avons trouvée digne d'être publiée.

Le Havre, le 21 Septembre 1929.

M. J. Bliguet, O. P.
Lecteur en Théologie.

Passe Prest, le 1er Septembre 1929

R. Bernard, O. P.
Lecteur en Théologie.

Nihil obstat : 9 Decembris 1929

Fr. P. Louis, O. P.
Prior Provincialis.

Imprimatur :

Lutetiæ Parisiorum, die 10ª Decembris 1929.

V. Dupin,
Vicar. General.

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous les pays. Copyright by « Revue des Jeunes » 1929.

AVANT-PROPOS

L'étude de la vertu d'espérance n'a qu'une place assez restreinte dans le Traité de S. Thomas sur les vertus théologales, si on tient compte seulement du nombre des articles qu'il lui a réservés dans la 2-2 : trente-quatre articles pour l'espérance contre quatre-vingt-un pour la foi et cent quarante-deux pour la charité. Mais il faut considérer que, fidèle à une méthode logique que n'avait suivie aucun des théologiens scolastiques antérieurs et qu'il a manifestée en sa perfection dès son Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, S. Thomas a fait précéder son traité théologique de la vertu d'espérance d'une étude philosophique sur l'espérance et la crainte naturelles (1-2, qu. 40 à 44); toutes les remarques qu'il a faites alors gardent leur valeur analogique pour le présent traité dont les formules synthétiques supposent des analyses psychologiques particulièrement riches. — D'autre part, la béatitude, objet de l'espérance, a été longuement étudiée plus avant, (1-2, qu. 1 à 5), et S. Thomas n'y revient pas, mais il convient de se reporter à ces questions pour avoir une idée plus complète de la vertu d'espérance. Il en est de même pour les attributs divins, toute-puissance, justice, miséricorde, qui sont le motif de notre espérance et qui ont été étudiés au traité de Dieu (1, qu. 21 et 25.) — Par ailleurs, il s'agit d'approfondir une vertu très difficile à saisir, plus que la foi et la charité; si déjà l'amour se prête beaucoup moins à l'analyse que la connaissance, l'intelligence ayant sur elle-même des évidences et des intuitions plus directes que sur le sentiment, et le langage humain étant plutôt intellectuel qu'affectif, l'espé-

rance exagère encore la difficulté des analyses et de leur expression par suite de son caractère d'extrême mobilité : elle est par nature une tendance, qui n'a d'autre réalité que d'être un mouvement vers la recherche d'un bien dont la possession fera disparaître la tendance à le poursuivre; cette réalité très fuyante qu'est l'espérance se laisse donc difficilement atteindre et analyser, et beaucoup moins encore se prête à une expression adéquate. Et si la vertu donne à l'espérance une permanence que ne comporte pas le sentiment, il reste cependant qu'elle ne se fait connaître que par ses actes, dont les caractères extérieurs sont frappés de la même infirmité que ceux de l'espérance naturelle. C'est donc quasi nécessairement des analyses brèves que celles d'un traité général sur l'espérance, et elles ne peuvent s'amplifier que si on met la vertu en contact avec les objets auxquels elle tend. — Et, de fait, les analyses de S. Thomas sont loin d'être toutes inscrites dans les limites un peu étroites de son traité théologal; elles se trouvent, renouvelées et concrétisées tout au long de sa Morale, et aussi dans son traité du Christ et des Sacrements. Vertu théologale, nous rattachant à Dieu plus même que ne le fait la foi, l'espérance occupe, dans la vie chrétienne, une place de premier plan qui doit bien avoir sa réplique dans une systématisation théologique; et, de fait, la Somme abonde en réflexions sur l'espérance. Mais l'espérance est tellement mêlée à toute notre vie théologale et morale, elle est tellement par excellence la vertu de la terre et l'animatrice de toute notre activité, qu'on ne peut vraiment en voir l'amplitude et la profondeur que dans les analyses des manifestations diverses de notre existence chrétienne; aussi c'est au cours de ses recherches sur chacun des détails de la Morale qu'apparaissent les remarques de S. Thomas les plus nombreuses et les plus suggestives touchant l'espérance.

Tous ces motifs qui, croyons-nous, expliquent la brièveté du Traité de l'espérance, légitimeront les notes qui font suite à la Traduction des articles de la Somme, et qui, dans notre intention, doivent servir à donner une vue d'ensemble de l'espérance d'après S. Thomas, aperçu général qui, bien évidemment, a son centre ici-même.

Il y a dans toute cette doctrine une vue si haute et si juste de Dieu et de sa Providence miséricordieuse à notre égard, en même temps qu'une compréhension si parfaite de nos aspirations naturelles et surnaturelles à la béatitude, que notre âme, à son contact, ne peut que s'élever jusqu'aux désirs les plus intenses et à la poursuite la plus énergique de cette récompense que Dieu nous offre et qui dépasse encore tout ce que nous en pouvons concevoir. « L'œil de l'homme n'a pas vu, ni son oreille entendu, il n'a pas été révélé à son cœur ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » (1re Epître aux Corinthiens, chap. II, v. 9.)

Passe-Prest, 15 Août 1929,
en la fête de l'Assomption de Notre-Dame.

J. Le Tilly, O. P.

L'ESPÉRANCE

QUESTION 17.

L'ESPÉRANCE EN ELLE-MÊME.

En suite de la foi, il faut étudier l'espérance : premièrement, l'espérance en elle-même; deuxièmement, le don de crainte; troisièmement, les vices opposés à la vertu et au don; quatrièmement, les préceptes qui concernent la vertu et le don.

La première étude pose le problème de l'espérance en elle-même, puis celui de son sujet.

Sur le premier point, on pose huit questions : 1. L'espérance est-elle une vertu? — 2. L'objet de l'espérance est-il la béatitude éternelle? — 3. Peut-on, de vertu d'espérance, espérer la béa-

QUÆSTIO XVII [1].

DE SPE.

Consequenter post fidem considerandum est de spe. Et primo, de ipsa spe; secundo, de dono timoris; tertio, de vitiis oppositis; quarto, de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo, de ejus subjecto.

Circa primum quæruntur octo : 1. Utrum spes sit virtus. — 2. Utrum objectum ejus sit beatitudo æterna. — 3. Utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. — 4. Utrum homo licite possit sperare in homine [2]. — 5. Utrum spes sit virtus

[1] D'après ms. latin B. N. 15.348.
[2] In ms. : *hominem.*

titude éternelle d'autrui? — 4. Peut-on, licitement, mettre son espérance dans l'homme? — 5. L'espérance est-elle une vertu théologale? — 6. De la distinction entre l'espérance et les autres vertus théologales. — 7. L'ordre de l'espérance à la foi. — 8. L'ordre de l'espérance à la charité.

ARTICLE 1.

L'espérance est-elle une vertu?

DIFFICULTÉS : Il semble que l'espérance ne soit pas une vertu. En effet :

1. « D'une vertu, nul ne peut faire un mauvais usage », dit S. Augustin. Or on peut mal user de l'espérance, car il arrive de trouver, vis-à-vis de la passion d'espérance, un milieu et des extrêmes, comme vis-à-vis des autres passions. Donc l'espérance n'est pas une vertu.

2. Aucune vertu ne procède des mérites; car, « la vertu, Dieu la met en nous sans nous », selon l'expression de S. Augustin. Or l'espérance a pour

---

theologica. — 6. De distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis. — 7. De ordine ejus ad fidem. — 8. De ordine ejus ad caritatem.

ARTICULUS 1.

Utrum spes sit virtus.

[3 Sent., dist. 26, qu. 2, art. 1; De Virtut., qu. 4. art. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus. Virtute enim « nullus male utitur »; ut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb. [lib. 2, c. 18, 19]. Sed spe aliquis male utitur : quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. PRÆTEREA, nulla virtus procedit ex meritis : quia « virtutem Deus in nobis sine nobis operatur », ut Augustinus dicit [Enarrat. in Ps. 118]. Sed spes est

origine la grâce et les mérites, au dire du Maître des Sentences. L'espérance n'est donc pas une vertu.

3. « La vertu », d'après Aristote, « est une qualité propre à un être parfait » [1]. Mais l'espérance n'appartient qu'à un être imparfait, celui qui n'a pas ce qu'il espère. L'espérance n'est donc pas une vertu.

CEPENDANT, S. Grégoire déclare que les trois filles de Job représentent les trois vertus, foi, espérance, charité. L'espérance est donc une vertu.

CONCLUSION : D'après le Philosophe, « la vertu, chez tout être, est ce qui fait bon le sujet qui la possède et qui rend bonne son action [2]. » Il faut donc que, partout où l'on trouve un acte humain qui est bon, cet acte réponde à une vertu humaine. Or dans toutes les choses soumises à une règle et à une mesure, le bien se reconnaît à ceci que l'être en question atteint sa règle propre; c'est ainsi que nous disons qu'un vêtement est bon, qui n'est ni trop long ni trop court. — Mais,

---

« ex gratia et meritis proveniens »; ut Magister dicit, 26 dist. 3 lib. Sent. Ergo spes non est virtus.

3. PRÆTEREA, « virtus est dispositio perfecti »; ut dicitur in 7 Physic. [text. 17]. Spes autem est dispositio imperfecti : scilicet ejus qui non habet illud quod sperat. Ergo spes non est virtus.

SED CONTRA est quod Gregorius, in 1 Moral. [cap. 16], dicit quod per tres filias Job significantur hæ tres virtutes, scilicet fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in 2 Ethic. [cap. 6], « virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit ». Oportet igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis [1] bonus, quod respondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autem regulatis et mensuratis

---

[1] In ms. add. : *sit.*

pour les actes humains, il y a une double mesure : l'une, immédiate et homogène, la raison; l'autre, suprême et transcendante, Dieu; et, par suite, tout acte humain qui atteint la raison, ou Dieu lui-même, est bon [3]. — Or l'acte de l'espérance qui nous occupe présentement atteint Dieu. L'étude de la passion d'espérance a appris que l'objet de l'espérance est un bien, futur, difficile, et cependant d'une conquête possible [4]. Mais une chose nous est possible de deux façons : par nous-mêmes, ou par autrui. Quand donc nous espérons une réalité envisagée comme possible pour nous grâce au secours divin, notre espérance atteint Dieu lui-même, sur le secours de qui elle s'appuie. Et c'est pourquoi, manifestement, l'espérance est une vertu, puisqu'elle rend bonne l'action humaine et atteint la règle qui convient [5].

---

bonum consideratur per hoc quod ad propriam regulam attingit : sicut dicimus vestem esse bonam quæ nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra [1ª 2æ, qu. 71, art. 6] dictum est, duplex est mensura : una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum. Ut supra [1ª 2æ, qu. 40, art. 1] dictum est, cum de passione spei ageretur, objectum [1] spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter : uno modo, per nosmetipsos; alio modo, per alios; ut patet in 3 Ethic. [cap. 3]. Inquantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus : cum faciat [2] actum hominis bonum et debitam regulam attingentem.

---

[1] In ms. add. : *autem.* — [2] In ms. : *facit.*

SOLUTIONS : 1. Dans les passions, le milieu vertueux se prend de ce qu'on atteint la droite raison : c'est même là la définition de la vertu [6]. Pour une raison analogue, dans l'espérance, on prend le bien vertueux selon que l'homme atteint, dans son acte d'espoir, la règle qu'il faut, à savoir Dieu. Et c'est pourquoi, de l'espérance qui rejoint Dieu, nul ne peut se mal servir, pas plus que de la vertu morale qui atteint la raison : c'est en effet à atteindre sa règle que consiste le bon usage de la vertu [7]. Encore que l'espérance dont nous parlons présentement ne soit pas une passion, mais un habitus [1] de l'âme, ainsi qu'il apparaîtra par la suite.

2. On dit que l'espérance provient des mérites, quand on parle de la réalité même qu'on attend, en ce sens qu'on espère obtenir la béatitude par

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta : et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem : quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis. Quamvis spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis, ut infra [qu. 18, art. 1] patebit.

AD SECUNDUM dicendum quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem exspectatam : prout aliquis sperat se beatitudinem adepturum ex gratia et meritis. Vel quantum ad actum spei formatæ. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis exspectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

---

[1] Ce terme d'habitus n'a pas d'équivalent en français ; il faut l'entendre au sens d'une disposition permanente, bonne ou mauvaise, qui favorise, dans un sens déterminé, l'activité humaine.

la grâce et les mérites; ou bien encore quand on traite de l'acte de l'espérance informée par la charité. Mais quant à l'habitus même de l'espérance par laquelle on atteint la béatitude, il n'a pas pour cause les mérites, mais exclusivement la grâce [8].

3. Celui qui espère est imparfait, en vérité, si on regarde au bien qu'il espère obtenir et qu'il n'a pas encore; mais il est parfait en ceci que déjà il atteint sa règle propre, Dieu même sur le secours de qui il s'appuie.

ARTICLE 2.

L'objet de l'espérance est-il la béatitude éternelle?

DIFFICULTÉS : Il semble que la béatitude éternelle ne soit pas l'objet propre de l'espérance. En effet :

1. L'homme n'espère pas ce qui dépasse toute aspiration de son âme. Par ailleurs, l'acte d'espérance est un certain mouvement de l'âme.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui sperat est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet : sed est perfectus quantum ad hoc quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei.

[Part. 3, qu. 7, art. 4; 3 Sent., dist. 26, qu. 2, art. 2, ad 2; De Virtut., qu. 4, art. 1, 4]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit : cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi

Or la béatitude éternelle dépasse toute aspiration de l'âme ; l'Apôtre dit en effet « qu'elle n'a pas été révélée à un cœur d'homme » [9]. La béatitude n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

2. La prière est l'interprète de l'espérance ; on trouve en effet dans le psaume : « Remets ton sort à Iahvé, et confie-toi en lui, il agira ». Or l'homme réclame licitement de Dieu non seulement la béatitude éternelle, mais encore les biens de la vie présente, tant spirituels que temporels, et aussi la délivrance des maux, toutes choses qui ne seront plus dans la béatitude éternelle : témoin l'Oraison Dominicale. La béatitude éternelle n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

3. L'objet de l'espérance est d'une conquête difficile. Or, eu égard à l'homme, il y a beaucoup d'autres biens ardus que la béatitude éternelle. Elle n'est donc pas l'objet propre de l'espérance.

---

motum : dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 2 [v. 9], quod « in cor hominis non ascendit ». Ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Præterea, petitio est spei interpretativa : dicitur enim in Psalm. [Ps. 36, v. 5] : « Revela Domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet ». Sed homo petit a Deo licite non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quæ in beatitudine æterna non erunt : ut patet in Oratione Dominica, Matth. 6 [v. 11 sqq.]. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

3. Præterea, objectum spei est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

CEPENDANT, l'Apôtre nous dit : « Nous avons une espérance qui pénètre », [c'est-à-dire qui nous fait pénétrer], « à l'intérieur du voile », [c'est-à-dire dans la béatitude céleste], ainsi que l'interprète la Glose. L'objet de l'espérance est donc bien la béatitude éternelle.

CONCLUSION : L'espérance, dont nous nous occupons, atteint Dieu, en s'appuyant sur son secours pour parvenir au bien espéré. Mais un effet doit être proportionné à sa cause. Et c'est pourquoi le bien qu'à titre propre et principal nous devons espérer de Dieu est un bien infini, proportionné à la puissance de Dieu qui nous aide; car c'est le propre d'une puissance infinie de conduire à un bien infini. Or ce bien est la vie éternelle, qui consiste dans la jouissance de Dieu même : on ne peut en effet espérer de Dieu quelque bien qui soit moindre que lui, puisque sa bonté, par laquelle il communique les biens à la créature, n'est pas moindre que son

---

SED CONTRA est quod Apostolus dicit, ad Heb. 6 [v. 19] : « Habemus spem incedentem, idest incedere facientem, ad interiora velaminis, [idest] [1] ad beatitudinem cælestem »; ut Glossa ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. præced.], spes de qua loquimur Deum attingit innitens ejus auxilio ad consequendum [2] bonum speratum. Oportet autem esse effectum causæ proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis : nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit : non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor ejus bonitas, per

---

[1] In ms. om. — [2] In ms. : *continendum.*

essence [10]. C'est pourquoi l'objet propre et principal de l'espérance est la béatitude éternelle.

SOLUTIONS : 1. En effet, la béatitude éternelle n'est pas révélée d'une façon parfaite au cœur de l'homme, de telle manière que l'homme puisse en connaître, sur terre, la nature et la qualité; mais selon sa raison commune, celle du bien parfait, l'homme peut en avoir une certaine connaissance; et c'est sous cet aspect que le mouvement d'espérance s'élève vers elle [11]. D'où est-ce par métaphore que l'Apôtre dit que l'espérance pénètre « jusque de l'autre côté du voile », l'objet de notre espérance nous étant encore pour l'instant voilé.

2. Quels que soient les autres biens, nous ne devons les réclamer de Dieu qu'en les référant à la béatitude éternelle. Par suite, l'espérance a pour objet principal la béatitude éternelle; quant aux autres biens demandés à Dieu, elle les considère secondairement, en référence à la béatitude éternelle. Il en est de même que pour la foi, qui

---

quam bona creaturæ communicat, quam ejus essentia. Et ideo proprium et principale objectum spei est beatitudo æterna.

AD PRIMUM ergo dicendum quod beatitudo æterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quæ et qualis sit : sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter Apostolus dicit [Cf. arg. Sed contra] quod spes incedit « usque ad interiora velaminis » : quia illud quod speramus est nobis adhuc velatum.

AD SECUNDUM dicendum quod quæcumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia vero quæ petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad

regarde principalement Dieu, et, secondairement, les vérités qui sont ordonnées à Dieu.

3. A l'homme qui peine dans un grand effort, toute œuvre moins difficile paraît peu de chose. Et c'est pourquoi, à l'homme qui espère la béatitude éternelle, et par rapport à cette espérance, rien d'autre ne semble difficile. Mais, eu égard aux possibilités de celui qui espère, certaines autres œuvres peuvent être pour lui ardues. Et c'est ce qui fait qu'il peut y avoir espérance de ces objets, en référence à l'objet principal.

ARTICLE 3.

Peut-on espérer pour autrui la béatitude éternelle?

DIFFICULTÉS : Il semble bien qu'on puisse espérer pour autrui la béatitude éternelle. En effet :

1. « J'ai confiance », dit l'Apôtre, « que celui qui

---

beatitudinem æternam. Sicut etiam fides respicit principaliter Deum, et secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut dictum est supra [Qu. 1, art. 1; art. 6, ad 1].

AD TERTIUM dicendum quod homini qui anhelat ad aliquod magnum, parvum videtur ei omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu [1] ad istam spem, nihil aliud est arduum. Sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia ei esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale objectum.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

[De Virtut., qu. 4, art. 4]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim

---

[1] In ms. : *habenti respectum*

a entrepris en vous cette belle œuvre en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour du Christ Jésus ». Mais la perfection de ce jour sera la béatitude éternelle. On peut donc pour autrui espérer la béatitude éternelle.

2. Les biens que nous demandons à Dieu, nous espérons les obtenir de lui. Or nous demandons à Dieu qu'il conduise les autres à la vie éternelle, selon la parole de saint Jacques : « Priez les uns pour les autres afin que vous soyez sauvés ». Nous pouvons donc espérer pour les autres la béatitude éternelle.

3. L'espoir et le désespoir ont le même objet. Or on peut désespérer de la béatitude éternelle d'autrui. Autrement serait vaine la parole de S. Augustin : « De personne il n'y a à désespérer, tant qu'il vit ». Donc aussi on peut espérer pour autrui la vie éternelle.

Apostolus, ad Philipp. 1 [v. 6] : « Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Jesu Christi ». Perfectio autem illius diei erit beatitudo æterna. Ergo aliquis potest sperare alteri beatitudinem æternam.

2. Præterea, quæ a Deo petimus speramus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudinem æternam perducat : secundum illud Jac. ult. [v. 16] : « Orate pro invicem ut salvemini ». Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.

3. Præterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare[1] de beatitudine æterna alicujus : alioquin frustra diceret Augustinus, in libro de Verb. Dom. [Serm. 11, cap. 13], « de nemine esse desperandum dum vivit ».[2] Ergo etiam potest aliquis sperare alteri vitam æternam.

---

[1] In ms. : *sperare.*
[2] In ms. : *cum aliquis speret.*

CEPENDANT, S. Augustin dit « qu'il n'y a de véritable espérance que dans des réalités intéressant celui-là seul qui est assuré de pouvoir s'en charger lui-même ».

CONCLUSION : C'est sous un double mode qu'il peut y avoir espoir d'un bien. D'une part, sous un mode absolu : et ainsi il y a espoir seulement d'un bien difficile se rapportant au sujet lui-même. D'autre part, en présupposant un autre élément : et ainsi peut-il y avoir aussi espérance des biens intéressant autrui. — Pour s'en convaincre, il faut savoir que l'amour et l'espérance diffèrent en ceci que l'amour comporte une certaine union du sujet qui aime avec l'objet de son amour, tandis que l'espoir implique un certain mouvement ou tendance de l'appétit vers quelque bien ardu. Or il y a union entre des réalités distinctes : et c'est pourquoi l'amour peut

---

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in Enchirid. [cap. 8], quod « spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur [1] ».

RESPONDEO dicendum quod spes potest [2] esse alicujus dupliciter. Uno quidem modo, absolute : et sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex præsuppositione [3] alterius : et sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt quod amor importat quamdam unionem amantis ad amatum ; spes autem importat quemdam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum : et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili : et ideo

---

[1] In ms. : *ad Deum... eorum... prohibetur.*
[2] In ms. : *respicit.*
[3] In ms. : *præsumptione.*

directement concerner autrui qu'on unit à soi par l'amour, en le tenant pour soi-même. Mais un mouvement dit toujours tendance à un terme propre proportionné ou mobile : et c'est pourquoi l'espérance regarde directement le bien propre du sujet, et non celui qui intéresse autrui. — Mais si on présuppose une union d'amour avec autrui, alors on peut désirer et espérer un bien pour autrui comme pour soi-même. En ce sens, on peut espérer pour autrui la béatitude éternelle, en tant qu'on lui est uni par l'amour. Et de même que c'est l'unique vertu de charité qui nous fait aimer Dieu, nous-mêmes et le prochain, de même aussi c'est par une seule vertu d'espérance qu'on espère pour soi-même et pour autrui [12].

Cet exposé de la conclusion suffit à la solution des trois difficultés.

---

spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet. Sed præsupposita unione amoris ad alterum, jam aliquis potest desiderare [et] [1] sperare aliquid alteri sicut sibi. Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam æternam, inquantum est ei unitus per amorem. Et sicut [2] est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat sibi ipsi et alii.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

---

[1] In ms. om. — [2] In ms. : *sic.*

ARTICLE 4.

Peut-on licitement mettre son espérance dans l'homme?

DIFFICULTÉS : Il semble bien qu'on puisse licitement mettre son espérance dans l'homme. En effet :

1. L'objet de l'espérance est la béatitude éternelle. Or dans la recherche de la béatitude éternelle nous avons pour aide le patronage des saints : S. Grégoire dit en effet que « la prédestination est aidée par le patronage des saints ». On peut donc mettre son espérance dans l'homme.

2. Si on ne pouvait pas mettre son espérance dans l'homme, on ne pourrait pas imputer à vice à quelqu'un de ne pouvoir pas espérer en lui. Or c'est cependant ce qu'on reproche à certains comme un vice; ainsi dans Jérémie : « Que chacun se mette en garde contre son ami et qu'il n'ait confiance en aucun de ses frères ». On peut donc licitement espérer en l'homme.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit licite sperare in homine.

[Infra, qu. 25, art. 1, ad 3; Compend. Theol., part. 2, cap. 7]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine. Spei enim objectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamur patrociniis sanctorum : dicit enim Gregorius, in 1 Dial. [cap. 8], quod « prædestinatio juvatur precibus sanctorum ». Ergo aliquis potest in homine sperare.

2. PRÆTEREA, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur : ut patet Jerem. 9 [v. 4] : « Unusquisque a proximo suo custodiat se, et in omni fratre suo non

3. La prière est l'interprète de l'espérance, a-t-il été dit. Or l'homme peut, à bon droit, demander quelque chose à un homme. Il peut donc licitement mettre son espérance en lui.

CEPENDANT, on lit dans Jérémie : « Maudit soit l'homme qui se confie dans l'homme ».

CONCLUSION : L'espérance, avons-nous dit, a deux objets : le bien dont on recherche la possession; et le secours qui permet d'obtenir ce bien. Or le bien qu'on espère obtenir a raison de cause finale, et le secours par lequel on espère obtenir ce bien a raison de cause efficiente. Mais dans chaque genre de l'une et de l'autre causes, on trouve du principal et du secondaire. La fin principale est la fin ultime; la fin secondaire est un bien ordonné à la fin. Semblablement, la cause efficiente principale est l'agent premier, et la cause efficiente secondaire est l'agent second instrumental. — Or l'espérance regarde la béatitude comme sa fin ultime, et le secours divin comme la cause première qui conduit à la béati-

---

habeat fiduciam ». Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. PRÆTEREA, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est [art. 2, arg. 2]. Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

SED CONTRA est quod dicitur Jerem. 17 [v. 5] : « Maledictus homo qui confidit in homine ».

RESPONDEO dicendum quod spes, sicut dictum est [1ª 2æ, qu. 40, art. 7; qu. 42, art. 1; art. 4, ad 3], duo respicit : scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinendum habet rationem causæ finalis; auxilium autem per quod quis sperat illud bonum obtinere habet rationem causæ efficientis. In genere autem utriusque causæ invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus;

tude. Dès lors, de même qu'il n'est pas licite d'espérer un bien quelconque, hors la béatitude, comme la fin ultime, mais seulement comme un moyen ordonné à la fin qu'est la béatitude, de même il n'est pas permis de mettre son espérance dans un homme ou une autre créature, comme en une cause première qui mène à la béatitude; mais il est permis de placer son espérance en un homme ou une créature, comme en un agent secondaire et instrumental qui aide dans la recherche des biens, quels qu'ils soient, qui sont ordonnés à la béatitude. — Et c'est de cette façon que nous nous tournons vers les saints; que nous demandons certaines choses aux hommes; et que méritent le blâme ceux en qui on ne peut se confier pour trouver un secours.

Cette conclusion apporte la réponse aux difficultés [13].

---

secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sic igitur non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut illud quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de [1] prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de [2] alia creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. — Et hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

---

[1] In ms. add. : *agente*. — [2] In ms. : *in*.

ARTICLE 5.

L'espérance est-elle une vertu théologale?

DIFFICULTÉS : Il semble que l'espérance ne soit pas une vertu théologale. En effet :

1. La vertu théologale a Dieu seul pour objet. Or l'espérance n'a pas seulement Dieu pour objet, mais aussi d'autres biens que nous espérons obtenir de Dieu. L'espérance n'est donc pas une vertu théologale.

2. La vertu théologale ne consiste pas en un milieu entre deux vices, a-t-il été remarqué à l'article 1. Or l'espérance consiste en un juste milieu entre la présomption et le désespoir. L'espérance n'est donc pas une vertu théologale.

3. L'attente se rattache à la longanimité qui est une partie de la force. Comme l'espérance

---

ARTICULUS V.

Utrum spes sit virtus theologica.

[1ª 2æ, qu. 62, art. 3; 3 Sent., dist. 26, qu. 2, art. 2; De Virtut., qu. 4, art. 1, ad 6, 7]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica habet Deum solum pro objecto. Sed spes non habet solum Deum pro objecto, sed etiam alia bona quæ a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. PRÆTEREA, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra [1ª 2æ, qu. 64, art. 4] habitum est. Sed spes consistit in medio præsumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. PRÆTEREA, exspectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est pars fortitudinis. Cum igitur spes sit quædam exspectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

est une certaine attente, elle ne semble pas être une vertu théologale, mais une vertu morale.

4. L'objet de l'espérance est un bien difficile. Or tendre à un bien ardu relève de la magnanimité, qui est une vertu morale. L'espérance est donc une vertu morale, et non une vertu théologale.

CEPENDANT, l'Apôtre énumère l'espérance avec la foi et la charité, qui sont des vertus théologales.

CONCLUSION : Les différences spécifiques apportent au genre une division essentielle : il faut donc regarder attentivement d'où l'espérance a raison de vertu, pour savoir sous quelle différence de vertu elle prend place. Or on a dit que l'espérance a raison de vertu du fait qu'elle atteint la règle suprême des actes humains, et comme cause première efficiente, en tant qu'elle s'appuie sur le secours divin, et comme cause ultime finale, parce que c'est dans la possession de Dieu qu'elle attend la béatitude [**14**]. Et ainsi devient-il évident que l'objet principal de l'espé-

---

4. PRÆTEREA, objectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

SED CONTRA est quod, 1 ad Cor. 13 [v. 15], connumeratur spes fidei et caritati, quæ sunt virtutes theologicæ.

RESPONDEO dicendum quod, cum differentiæ specificæ per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra [art. 1] quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, inquantum ejus auxilio innititur; et sicut ultimam causam

rance-vertu est Dieu. Puisque l'essence même de la vertu théologale consiste à avoir Dieu pour objet, il devient manifeste que l'espérance est une vertu théologale [15].

SOLUTIONS : 1. Quels que soient les autres biens dont l'espérance attend la possession, elle les espère ordonnés à Dieu comme à une fin ultime et comme à une première cause efficiente.

2. Le juste milieu se prend, dans les choses réglées et mesurées, du fait même qu'on atteint la règle ou la mesure : aller au delà de la règle est du superflu; rester en deçà est une insuffisance. Mais dans la règle ou dans la mesure elles-mêmes, on ne peut pas établir un milieu et des extrêmes. Or ce sont les matières soumises à la règle de la raison que la vertu morale regarde comme son objet propre : et c'est pourquoi il lui convient essentiellement d'être dans un juste milieu vis-à-vis de son objet propre. Mais c'est la règle première elle-même, non réglée par une autre règle, que la vertu théologale envisage comme son objet propre. Et c'est pourquoi, essen-

---

finalem, inquantum [in][1] ejus fruitione beatitudinem exspectat. Et sic patet quod spei, inquantum est virtus, principale est objectum Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicæ quod Deum habeat pro objecto, sicut supra [1ª 2æ, qu. 62, art. 1] dictum est, manifestum est quod spes est virtus theologica.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quæcumque alia spes adipisci exspectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem et sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est [art. præced.]

AD SECUNDUM dicendum quod medium accipitur in regulatis et mensuratis secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur

---

[1] In ms. om.

tiellement et selon son objet propre, il ne convient pas à la vertu théologale d'être dans un juste milieu. — Cependant le juste milieu peut la concerner accidentellement, par les réalités ordonnées à l'objet principal. C'est ainsi que, dans la foi, il ne peut y avoir de milieu et d'extrêmes dans l'appui qu'on prend en la Vérité Première, sur qui nul ne saurait trop se reposer; mais dans les assertions proposées à la foi, il peut y avoir milieu et extrêmes, comme une proposition vraie tient le milieu entre deux propositions fausses. Semblablement, l'espérance ne comporte pas de milieu et d'extrêmes dans l'objet principal, car on ne saurait trop se confier au secours divin; mais pour les biens qu'on a confiance d'obtenir, il peut y avoir milieu et extrêmes,

---

regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula, est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ ratione regulantur sicut circa proprium objectum : et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium objectum. [Et ideo per se, et secundum proprium objectum][1], non convenit virtuti theologicæ esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione ejus quod ordinatur ad principale objectum. Sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti : sed ex parte eorum quæ credit, potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis objecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti : sed quantum ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, inquantum vel

[1] In ms. : *Et ideo... objectum* om per homot.

le sujet tendant avec présomption aux réalités qui sont au-dessus de sa puissance, ou bien désespérant d'atteindre celles qui lui sont proportionnées [16].

3. L'attente, qui entre dans la définition de l'espérance, ne comporte pas d'atermoiement comme celle qui se rattache à la longanimité; mais elle dit relation à l'aide divine, que le bien espéré soit différé ou non.

4. La magnanimité tend à un objet difficile, en l'espérant comme proportionné à la puissance du sujet; d'où, à proprement parler, regarde-t-elle l'entreprise des grandes choses. Mais l'espérance, vertu théologale, concerne un bien difficile, à obtenir par le secours d'autrui [17].

---

præsumit ea quæ sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum quod exspectatio quæ ponitur in definitione spei non importat dilationem, sicut exspectatio quæ pertinet ad longanimitatem : sed importat respectum ad auxilium divinum, sive illud quod speratur differatur, sive non.

Ad quartum dicendum quod magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suæ potestatis. Unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est [art. 1].

ARTICLE 6.

L'espérance est-elle une vertu distincte des autres vertus théologales?

DIFFICULTÉS : L'espérance ne semble pas être une vertu distincte des autres vertus théologales. En effet :

1. Les habitus se distinguent d'après leurs objets. Or c'est un même objet que celui de l'espérance et des autres vertus théologales. Donc l'espérance ne se distingue pas des autres vertus théologales.

2. Le symbole de notre foi nous déclare : « J'attends la résurrection des morts et la vie du siècle à venir ». Or l'attente de la béatitude future relève de l'espérance. L'espérance ne se distingue donc pas de la foi.

3. Par l'espérance, l'homme tend à Dieu. Mais

ARTICULUS VI.

Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

[3 Sent., dist. 26, qu. 2, art. 3, qu^{a} 1 ; De Virtut., qu. 4, art. 3, ad 9]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum objecta, ut supra [1^{a} 2^{æ}, qu. 54, art. 2] dictum est. Sed idem est objectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis theologicis virtutibus.

2. PRÆTEREA, in symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur : « Exspecto resurrectionem mortuorum et vitam futuri sæculi ». Sed exspectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, ut supra [art. 2] dictum est. Ergo spes a fide non distinguitur.

3. PRÆTEREA, per spem homo tendit in Deum.

c'est là le rôle propre de la charité. L'espérance ne se distingue donc pas de la charité.

CEPENDANT, où il n'y a pas de distinction, il n'y a pas de nombre. Or on énumère l'espérance avec les autres vertus théologales : S. Grégoire dit en effet dans ses Morales qu'il y a trois vertus, la foi, l'espérance et la charité. L'espérance est donc une vertu distincte des autres vertus théologales.

CONCLUSION : Une vertu est appelée théologale de ce qu'elle a Dieu comme objet auquel elle adhère. Mais on peut adhérer à un être de deux façons : à cause de lui-même, et parce que par lui on passe à autre chose. La charité fait que l'homme adhère à Dieu à cause de Dieu même, en unissant la volonté de l'homme à Dieu par un sentiment d'amour. Mais l'espérance et la foi font que l'homme adhère à Dieu comme

---

Sed hoc proprie pertinet ad caritatem. Ergo spes a caritate non distinguitur.

SED CONTRA, ubi non est distinctio ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis theologicis virtutibus : dicit enim Gregorius, in 1 Moral. [cap. 16], esse tres virtutes, fidem, spem et caritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis theologicis.

RESPONDEO dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro objecto cui inhæret. Potest autem aliquis alicui rei inhærere dupliciter : uno modo, propter seipsum ; alio modo, inquantum [1] ex eo devenitur ad aliud. Caritas igitur facit hominem Deo inhærere propter seipsum, voluntatem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt.

De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectæ bonitatis. Fides igitur facit homi-

---

[1] In ms. add. *est*.

à un principe d'où nous viennent certains biens. — Or, de Dieu nous viennent et la connaissance de la vérité et l'acquisition du bien parfait. La foi fait que l'homme adhère à Dieu, principe de la connaissance du vrai; nous croyons en effet que les propositions sont vraies, qui nous sont dites par Dieu. L'espérance fait que l'homme adhère à Dieu, principe de notre bien parfait; par l'espérance, en effet, nous nous appuyons au secours divin pour obtenir la béatitude.

SOLUTIONS : 1. C'est sous des raisons diverses que Dieu est objet des vertus théologales. Or pour la distinction des habitus il suffit d'un aspect différent de l'objet [18].

2. L'attente prend place dans le symbole de la foi, non qu'elle soit un acte propre de la foi, mais parce que l'espérance présuppose la foi, comme le dira l'article suivant; et c'est ainsi que l'acte de foi se manifeste par l'acte d'espérance.

3. L'espérance fait tendre vers Dieu comme

---

nem Deo adhærere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem : credimus enim ea vera esse quæ nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhærere prout est nobis principium perfectæ bonitatis : inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Deus secundum aliam et aliam rationem est objectum harum virtutum, sicut dictum est [In corpore]. Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio objecti, ut supra [loc. cit. in arg.] habitum est.

AD SECUNDUM dicendum quod exspectatio ponitur in symbolo fidei non quia sit proprius fidei actus : sed inquantum actus spei præsupponit fidem, ut infra dicetur [art. seq.], et sic actus fidei manifestatur per actum spei.

AD TERTIUM dicendum quod spes facit tendere in

vers un bien final à obtenir et comme vers un secours propre à aider efficacement. Mais la charité, à proprement parler, fait tendre vers Dieu en lui unissant le sentiment de l'homme, de sorte que l'homme ne vive plus pour lui-même, mais pour Dieu.

ARTICLE 7.

L'espérance précède-t-elle la foi?

DIFFICULTÉS : Il semble bien que l'espérance précède la foi. En effet :

1. A propos de la parole du Psaume, « Espère en Dieu et fais le bien », la Glose dit que « l'espérance est l'entrée de la foi, le commencement du salut ». Or le salut se fait par la foi, principe de notre justification. L'espérance précède donc la foi.

2. Ce qu'on met dans la définition d'une réalité, doit être antérieur à cette réalité, et mieux connu. Or on place l'espérance dans la définition de

---

Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo.

ARTICULUS VII.

Utrùm spes præcedat fidem.

[1ª 2æ, qu. 52, art. 4; supra, qu. 4, art. 7; 3 Sent., dist. 23, qu. 2, art. 5; De Virtut., qu. 2, art. 3, ad 15]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod spes præcedat fidem. Quia super illud Psalm. [Ps. 36, v. 3], « Spera in Domino, et fac bonitatem », dicit Glossa : « Spes est introitus fidei, initium salutis ». Sed salus est per fidem, per quam justificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. PRÆTEREA, illud quod ponitur in definitione alicujus debet esse prius et magis notum. Sed spes poni-

la foi; ainsi voit-on dans l'Epître aux Hebreux : « La foi est la substance des realites qu'on espère ». L'espérance est donc antérieure à la foi

3. L'espérance précède l'acte méritoire. L'Apôtre dit en effet que « celui qui laboure doit travailler avec l'espoir de recolter des fruits ». Or l'acte de foi est méritoire. L'esperance précède donc la foi.

CEPENDANT, l'Evangile de S. Matthieu nous dit : « Abraham engendra Isaac », c'est-à-dire « la foi engendra l'esperance », ainsi que le commente la Glose.

CONCLUSION : La foi, d'une façon absolue, précède l'espérance. L'objet de l'esperance, en effet, est un bien futur, difficile à poursuivre, et qu'il est cependant possible d'atteindre. Pour que quelqu'un puisse esperer, il est donc requis que l'objet de l'espérance lui soit propose comme possible. Or l'objet de l'esperance est, sous un mode, la béatitude éternelle, et, sous un autre mode, le secours divin. Et l'un et l'autre objet

---

tur in definitione fidei : ut patet Heb. 11 [v. 1] : « Fides est substantia rerum sperandarum ». Ergo spes est prior fide.

3. PRÆTEREA, spes præcedit actum meritorium : dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 9 [v. 10], quod « qui arat debet arare in spe fructus percipiendi ». Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

SED CONTRA est quod Matth. 1 [v. 2] dicitur : « Abraham genuit Isaac », « idest fides spem », sicut dicit Glossa.

RESPONDEO dicendum quod fides absolute præcedit spem. Objectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod objectum spei proponatur ei ut possibile. Sed objectum spei est uno modo beatitudo æterna, et alio modo auxilium divinum, ut ex dictis [art. 2, 4; art. 6, ad 3] patet. Et utrumque eorum proponitur

nous sont proposés par la foi qui nous apprend que nous pouvons parvenir à la vie éternelle et qu'à cette fin un secours divin nous a été préparé; c'est ce que dit l'Épître aux Hébreux : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et que de plus il est un rémunérateur pour ceux qui le cherchent ». Ainsi est-il manifeste que la foi précède l'espérance [19].

SOLUTIONS : 1. La Glose ajoute, au même passage, qu'on dit de l'espérance qu'elle est l'entrée de la foi, c'est-à-dire de la réalité à laquelle on croit, parce que c'est au moyen de l'espérance que l'homme est introduit dans la vision des réalités de la foi. Ou bien encore on peut l'appeler l'entrée de la foi, parce que l'espérance apporte à l'homme plus de stabilité et de perfection dans la foi [20].

2. Dans la définition de la foi, on met « les réalités qu'on espère » parce que l'objet propre de la foi est une réalité qui par essence n'est pas

---

nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam æternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium : secundum illud Heb. 11 [v. 6] : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus [1] se remunerator est ». Unde manifestum est quod fides præcedit spem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, idest rei creditæ, « quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur ». — Vel potest dici introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.

AD SECUNDUM dicendum quod in definitione fidei ponitur res speranda quia proprium objectum fidei est

---

[1] In ms. : *diligentibus.*

actuellement objet de vision. Par suite il fut nécessaire de le désigner au moyen d'une circonlocution, par la réalité qui vient ensuite de la foi.

3. Tout acte méritoire n'est pas précédé de l'espérance, mais il lui suffit d'avoir une espérance qui l'accompagne ou qui le suive [**21**].

ARTICLE 8.

La charité est-elle antérieure à l'espérance?

DIFFICULTÉS : Il semble que la charité soit antérieure à l'espérance. En effet :

1. S. Ambroise, commentant le texte de S. Luc, « Si vous aviez la foi gros comme un grain de sénevé, etc. », nous dit que « de la foi sort la charité, et de la charité l'espérance ». Mais la foi est antérieure à la charité. Donc la charité est antérieure à l'espérance.

---

non apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per illud quod consequitur ad fidem.

AD TERTIUM dicendum quod non omnis actus meritorius habet spem præcedentem : sed sufficit si habeat concomitantem [1] vel consequentem.

ARTICULUS VIII.

Utrum caritas sit prior spe.

[1ª 2æ, qu. 62, art. 4; 3 Sent., dist. 26, qu. 2, art. 3, quª 2; De Virtut., qu. 4, art. 3]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod caritas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius, super illud Luc. 17 [v. 6, Amb. Expos. in Luc., lib. 8], « Si habueritis fidem sicut granum sinapis, etc. » : « Ex fide est caritas, ex caritate spes ». Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

---

[1] In ms. : *communitatem.*

2. Saint Augustin déclare que « les bons mouvements et les bons sentiments viennent de l'amour et d'une sainte charité ». Or espérer, en tant qu'acte de l'espérance, est un bon mouvement de l'âme. L'espérance dérive donc de la charité.

3. Le Maître des Sentences affirme que « l'espérance vient des mérites qui précèdent, non seulement la réalité espérée, mais aussi l'espérance, elle-même précédée, par nature, de la charité ». La charité est donc antérieure à l'espérance.

CEPENDANT, l'Apôtre dit que « la fin du précepte est la charité, qui procède d'un cœur pur et d'une bonne conscience », « c'est-à-dire de l'espérance », commente la Glose. L'espérance est donc antérieure à la charité.

CONCLUSION : Il faut concevoir un ordre sous un double mode. D'une part, il y a l'ordre de

---

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei [cap. 9], quod « boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt ». Sed sperare, secundum quod est actus spei, est bonus animi motus. Ergo derivatur a caritate.

3. PRÆTEREA, Magister dicit, 26 dist. 3 lib. Sent., quod « spes ex meritis provenit, quæ præcedunt [1] non solum rem speratam, sed [etiam] [2] spem, quam natura præit caritas ». Caritas ergo est prior spe.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit, 1 ad Tim. 1 [v. 5] : « Finis præcepti caritas est de corde puro et conscientia bona [3] idest Glossa spe ». Ergo spes est prior caritate.

RESPONDEO dicendum quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et naturæ, secundum quem [4] imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo perfectionis et formæ : secundum quem

---

[1] In ms. : *præcedit.* — [2] In ms. omitt.
[3] In ms. : *pura.* — [4] In ms. : *quam.*

la génération et de la nature, selon lequel l'imparfait est antérieur au parfait; d'autre part, l'ordre de la perfection et de la forme, selon lequel ce qui est parfait est par nature antérieur à ce qui est imparfait. Dès lors, sous le premier aspect, l'espérance est antérieure à la charité. — En effet, l'espérance, comme tout mouvement du désir, dérive de l'amour. Or il y a un amour parfait et un amour imparfait; l'amour parfait est celui par lequel une personne est aimée pour elle-même, comme quelqu'un à qui nous voulons du bien : ainsi l'amour de l'homme pour son ami; l'amour imparfait est celui par lequel nous aimons une réalité, non pas en elle-même, mais pour que le bien qu'elle constitue nous parvienne à nous-mêmes : ainsi l'homme qui aime une chose qu'il convoite. L'amour pour Dieu, au premier sens, se rattache à la charité qui adhère à Dieu pour lui-même; mais l'espérance relève du second amour, car celui qui espère a l'intention d'obtenir quelque chose pour lui-même. Et c'est

---

perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus, ex amore derivatur : ut supra [1ª 2æ, qu. 27, art. 4; qu. 28, art. 6, ad 2; qu. 40, art. 7] habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum : sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat : sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum : sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis

pourquoi, dans la voie de la génération, l'espérance est antérieure à la charité : de même en effet que l'homme en arrive à aimer Dieu parce que la crainte de la punition divine le fait cesser son péché, comme le dit S. Augustin, de même aussi l'espérance introduit à la charité, en tant que l'espoir d'être récompensé par Dieu excite l'homme à l'aimer et à garder ses commandements [22]. Mais selon l'ordre de la perfection, la charité est première par nature. Et c'est pourquoi, quand apparaît la charité, l'espérance devient plus parfaite, car c'est dans nos amis que nous mettons le plus d'espoir. Et c'est sous ce mode que S. Ambroise affirme que l'espérance vient de la charité.

SOLUTIONS : 1. La conclusion suffit pour résoudre la première difficulté.

2. L'espérance, comme tout mouvement du désir, prend son origine dans un certain amour, celui même du bien qu'on attend. Cependant toute espérance ne vient pas de la charité, mais

---

introducitur ad amandum Deum per hoc quod, timens ab ipso puniri [1] cessat a peccato, ut Augustinus dicit, « super Primam Canonicam Joan. » [tract. 9]; ita etiam et spes introducit ad caritatem, inquantum aliquis, sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum præcepta ejus. — Sed secundum ordinem perfectionis caritas [naturaliter] [2] prior est. Et ideo [3], adveniente caritate, spes perfectior redditur : quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius [cf. arg. 1] quod spes est ex caritate.

Unde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod spes, et omnis motus appetitivus, ex amore provenit aliquo, quo scilicet

---

[1] In ms. : *omnes recedentes ab ipso punit.*
[2] In ms. omitt.
[3] In ms. add. *naturaliter.*

seulement le mouvement de l'espérance informée par la charité qui nous fait espérer de Dieu comme d'un ami [**23**].

3. Le Maître des Sentences parle ici de l'espérance informée que, par nature, précède la charité et les mérites causés par la charité.

---

aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate : sed solum motus spei formatæ, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.

Ad tertium dicendum quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit caritas, et merita ex caritate causata.

QUESTION 18.

LE SUJET DE L'ESPÉRANCE.

En suite de l'objet, nous devons nous occuper du sujet de l'espérance. A ce propos se posent quatre questions : 1. La vertu d'espérance a-t-elle la volonté pour sujet? — 2. Existe-t-elle chez les Bienheureux? — 3. Les damnés ont-ils l'espérance? — 4. L'espérance des vivants[1] est-elle certaine?

ARTICLE 1.

L'espérance a-t-elle la volonté pour sujet?

DIFFICULTÉS : Il semble que l'espérance n'ait pas la volonté pour sujet. En effet :

1. L'objet de l'espérance est un bien ardu.

QUÆSTIO XVIII.

DE SPEI SUBJECTO.

Deinde considerandum est de subjecto spei. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1. Utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto. — 2. Utrum sit in beatis. — 3. Utrum sit in damnatis. — 4. Utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS I.

Utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto.

[3 Sent., dist. 26, qu. 1, art. 5; qu. 2, art. 2, ad 1; De Virtut., qu. 4, art. 2]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subjecto. Spei enim objectum

[1] Nous traduisons par « vivant » le mot « viator », qui signifie la qualité de celui qui est encore sur la voie conduisant à Dieu et à la béatitude, le voyageur, le pèlerin, le chemineau. Il n'y a pas de terme équivalent en français.

Or ce qui est difficile n'est pas objet de la volonté, mais de l'irascible. L'espérance n'est donc pas dans la volonté, mais dans l'irascible.

2. Là où suffit une seule chose, il est superflu d'en joindre une autre. Or pour rendre parfaite la puissance volontaire, la charité suffit qui est la plus parfaite des vertus. L'espérance n'est donc pas dans la volonté.

3. Une seule puissance ne peut se porter à la fois sur deux actes : ainsi l'intelligence ne peut pas en même temps comprendre plusieurs idées. Or l'acte d'espérance peut exister concurremment avec l'acte de charité; et comme l'acte de charité relève manifestement de la volonté, l'acte d'espérance ne s'y rattache pas. L'espérance n'est donc pas dans la volonté.

CEPENDANT, l'âme n'est capable de posséder Dieu que dans l'esprit [24], qui comporte mémoire, intelligence et volonté, au dire de S. Au-

---

est bonum arduum, ut supra [qu. 17, art. 1; 1ª 2æ, qu. 40, art. 1] dictum est. Arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. PRÆTEREA, illud ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis [1] sufficit caritas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. PRÆTEREA, una potentia non potest simul esse in duobus actibus : sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul esse potest cum actu caritatis. Cum ergo actus caritatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

SED CONTRA, anima non est capax Dei nisi secundum mentem; in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum, in libro de Trin.

---

[1] In ms. : *voluntatem*.

gustin. Or l'espérance est une vertu théologale qui a Dieu pour objet. Comme elle n'est ni dans la mémoire, ni dans l'intelligence, qui dépendent de la faculté de connaissance, il reste qu'elle a la volonté pour sujet.

CONCLUSION : Les habitus sont connus par les actes. Or l'espérance est un certain mouvement de la puissance appétitive, puisque son objet est un bien. Mais il y a un double désir dans l'homme : le désir sensible, qui se divise en irascible et concupiscible, et le désir intellectuel, qu'on appelle volonté; d'autre part, les mouvements qu'on trouve dans le désir inférieur, liés à des passions, ont leur réplique, mais sans aucune passion, dans le désir supérieur. — Par ailleurs, l'acte de la vertu d'espérance ne peut relever du désir sensible, car le bien qui forme l'objet principal de cette vertu n'est pas un bien sensible, mais le bien divin. Et c'est pourquoi

---

[lib. 14, cap. 8, 12]. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro objecto. Cum igitur non sit neque in memoria neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam [1], relinquitur quod sit in voluntate sicut in subjecto.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis [Part. 1, quæst. 87, art. 2] patet, per actus habitus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis : cum sit objectum ejus bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in Primo [qu. 80, art. 2; qu. 82, art. 3] habitum est; similes autem motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, [in] [2] superiori [3] sunt sine passione, ut ex supradictis [Part. 1, quæst. 82, art. 5, ad 1;

---

[1] In ms. : *cognitivam*. — [2] In ms. omitt.
[3] In ms. : *superiorum*.

l'espérance a pour sujet le désir supérieur, appelé volonté, et non le désir inférieur, auquel se rattache l'irascible.

SOLUTIONS : 1. L'objet de l'irascible est un ardu sensible. Mais l'objet de la vertu d'espérance est un ardu intelligible, ou plutôt un ardu transcendant l'intelligence [**25**].

2. La charité perfectionne suffisamment la volonté pour ce qui est du seul acte d'aimer. Mais il faut une autre vertu pour la perfectionner en vue d'un autre acte, qui est d'espérer [**26**].

3. Le mouvement de charité et le mouvement d'espérance sont ordonnés l'un à l'autre. Rien n'empêche donc que l'un et l'autre mouvements appartiennent en même temps à une seule puissance. Il en est de même que pour l'intelligence

---

1ª 2æ, qu. 22, art. 3, ad 3] patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum : quia bonum quod est objectum principale hujus[1] virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subjecto : non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod irascibilis objectum est arduum sensibile. Objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile; vel potius supra intellectum existens.

AD SECUNDUM dicendum quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum ejus, qui est sperare.

AD TERTIUM dicendum quod motus caritatis et motus spei habent ordinem ad invicem, ut ex supradictis [qu. 17, art. 8] patet. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ. Sicut et intellectus

---

[1] In ms. : *hujusmodi*.

qui, elle aussi, peut en même temps comprendre plusieurs idées ordonnées l'une à l'autre.

ARTICLE 2.

Les Bienheureux possèdent-ils l'espérance?

DIFFICULTÉS : Il semble bien qu'il y ait l'espérance chez les Bienheureux. En effet :

1. Le Christ, dès le premier instant de sa conception, a été un parfait Voyant [27]. Or lui-même a eu l'espérance, puisque c'est en sa personne, comme le déclare la Glose, que le Psaume dit : « En toi, Seigneur, j'ai espéré ». Les Bienheureux peuvent donc avoir l'espérance.

2. L'acquisition de la béatitude représente un bien difficile; de même aussi sa continuation. Or les hommes, avant de posséder la béatitude,

---

potest simul intelligere multa ad invicem ordinata, ut in Primo [qu. 83, art. 2; qu. 85, art. 4] habitum est.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in beatis.

[1ª 2æ, qu. 67, art. 4, 5; 3 Sent., dist. 26, qu. 2, art. 5, quª 1, 2; dist. 31, qu. 2, art. 1, quª 2, 3]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod spes sit in beatis. Christus enim a principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem : cum ex ejus persona dicatur [1] in Psalm. [Ps. 30, v. 1] : « In te, Domine, speravi », ut Glossa exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. PRÆTEREA, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

---

[1] In ms. : *dicitur*.

ont l'espoir de l'atteindre. Donc, après qu'ils ont acquis la béatitude, ils peuvent en espérer la continuation.

3. La vertu d'espérance donne à l'homme la possibilité d'espérer la béatitude, non seulement pour lui-même mais aussi pour les autres. Or les Bienheureux, dans la patrie, espèrent la béatitude pour d'autres ; sans quoi ils ne prieraient pas pour eux. Les Bienheureux peuvent donc avoir l'espérance.

4. A la béatitude des Saints reviennent, non seulement la gloire de l'âme, mais aussi la gloire du corps. Or les âmes des Saints, dans la patrie, attendent encore la gloire du corps. L'espérance peut donc exister chez les Bienheureux.

CEPENDANT, l'Apôtre dit : « Ce que voit quelqu'un, l'espère-t-il? » Or les Bienheureux jouissent de la vision de Dieu. Il n'y a donc pas place chez eux pour l'espérance.

CONCLUSION : Enlevé ce qui donne l'espèce à une chose, l'espèce disparaît, et la chose ne

---

3. PRÆTEREA, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi sed etiam aliis, ut supra [qu. 17, art. 3] dictum est. Sed beati qui sunt in patria sperant beatitudinem aliis : alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. PRÆTEREA, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animæ sed etiam gloria corporis. Sed animæ sanctorum qui sunt in patria expectant adhuc gloriam corporis : ut patet Apoc. 6 [v. 9 sqq.], et 12 super Gen. ad litt. [Aug., loc. cit., cap. 35]. Ergo spes potest esse in beatis.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit, ad Rom. 8 [v. 24] : « Quod videt quis, quid sperat? » Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

RESPONDEO dicendum quod, subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem

à partir du Mont des Oliviers, qui domine la vallée de Josaphat. C'est donc près de ces lieux qu'il viendra juger.

Conclusion : On ne peut pas savoir grand-chose de certain au sujet des modalités du jugement et de la façon dont les hommes s'assembleront [3]. Il est pourtant probable, d'après les Écritures, que le Christ descendra près du Mont des Oliviers, comme il s'en est élevé, afin de montrer que c'est lui-même qui est descendu après être monté.

Solutions : 1. Une grande multitude peut être contenue en un lieu restreint : il suffit d'occuper autour de ce lieu autant d'espace qu'il en faut pour recevoir la multitude de ceux qui doivent être jugés. Il importe seulement qu'à partir de cet espace ils puissent tous voir le Christ qui est élevé dans l'air et brille d'une très grande clarté, qui le rend visible de loin.

2. Bien que le Christ, ayant été condamné

---

præminet valli Josaphat. Ergo et circa loca illa ad judicandum veniet.

Respondeo dicendum, quod qualiter illud judicium sit futurum, et quomodo homines ad judicium convenient, non potest multum per certitudinem sciri. Tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis, quod circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit, ut idem esse ostendatur qui « descendit, et qui ascendit. » [Eph. 4, v. 10].

Ad primum ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum; dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aëre præeminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspici poterit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus

n'était pas cependant assez pour qu'il eût la vertu d'espérance, qui n'a pas la gloire du corps pour objet principal, mais regarde plutôt la possession de Dieu.

2. La béatitude des Saints est appelée vie éternelle parce que la jouissance qu'ils ont de Dieu les rend d'une certaine façon participants de l'éternité divine qui transcende toute durée. Et ainsi la continuation de la béatitude ne se différencie pas en passé, présent et futur. C'est pourquoi les Bienheureux n'ont pas d'espérance pour ce qui est de la continuation de la béatitude, mais ils en possèdent la réalité même : et il n'y a pas là d'aspect futur.

3. Tant que dure la vertu d'espérance, c'est par une même espérance qu'on espère la béatitude pour soi et pour les autres. Mais quand s'en est allée des Bienheureux l'espérance qui leur faisait espérer pour eux la béatitude, ils espèrent bien le ciel pour les autres, mais ce n'est pas par vertu

---

divinam fruitionem; erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat. Et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare poterat. Non tamen ita quod [1] haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale objectum, sed potius fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum quod beatitudo sanctorum dicitur vita æterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis divinæ, quæ excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem : quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum quod, durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis et

---

[1] In ms. : *itaque*.

d'espérance; c'est plutôt par un amour de charité. Ainsi voit-on de même que celui qui a la charité pour Dieu peut aimer son prochain par la même charité; et cependant on peut aimer le prochain sans avoir la vertu de charité, par un amour d'une autre espèce.

4. L'espérance est une vertu théologale qui a Dieu pour objet; son objet principal est donc la gloire de l'âme — gloire qui consiste dans la possession de Dieu, — et non la gloire du corps [30]. Par ailleurs la gloire du corps, même si elle comporte bien une difficulté relativement aux possibilités de la nature humaine, n'apparaît cependant pas comme difficile à atteindre pour celui qui possède la gloire de l'âme, tant parce que la gloire du corps représente peu de chose en comparaison de la gloire de l'âme, tant aussi parce que celui qui a la gloire de l'âme possède déjà une cause suffisante de la gloire du corps [31].

---

evacuata spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum : et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, alio quodam amore.

Ad quartum dicendum quod, cum spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. — Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non tamen habet rationem ardui habenti gloriam animæ. Tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ. Tum etiam quia habens gloriam animæ habet jam sufficientem causam gloriæ corporis.

ARTICLE 3.

Les damnés ont-ils l'espérance?

DIFFICULTÉS : Il semble que les damnés aient l'espérance. En effet :

1. Le diable est à la fois damné et prince des damnés, comme on le voit en S. Matthieu : « Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges ». Or le diable a l'espérance, selon Job : « Voici que son espérance le trompera ». Il semble donc que les damnés aient l'espérance.

2. L'espérance, comme la foi, peut être informée ou informe. Or la foi informe peut exister chez les démons, d'après S. Jacques : « Les démons croient et tremblent ». Il semble donc qu'il puisse aussi y avoir chez les damnés une espérance informe.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit in damnatis.

[3 Sent., dist. 26, qu. 2, art. 5, qu[a] 4]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est et damnatus et princeps damnatorum : secundum illud Matth. 25 [v. 41] : « Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus ». Sed diabolus habet spem : secundum illud Job 40 [v. 28] : « Ecce spes ejus frustrabitur eum ». Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. PRÆTEREA, sicut fides potest esse formata et informis, ita et spes. Sed [1] fides informis potest esse in dæmonibus et damnatis : secundum illud Jac. 2 [v. 19] : « Dæmones credunt et contremiscunt ». Ergo videtur quod et spes informis potest esse in damnatis.

---

[1] In ms. add. *si.*

3. Pour aucun homme ne peuvent, après la mort, croître le mérite ou le démérite qu'il n'a pas eus dans la vie; l'Ecclésiaste dit en effet : « Si un arbre tombe au midi ou au nord, il reste à la place où il est tombé ». Or beaucoup seront damnés qui, dans cette vie, ont eu l'espérance, sans jamais désespérer. Ils auront donc aussi l'espérance dans la vie future.

CEPENDANT, l'espérance cause la joie, selon le mot de l'épître aux Romains : « Ayez la joie que donne l'espérance ». Or les damnés ne sont pas dans la joie, mais dans la douleur et les larmes, ainsi que le dit Isaïe : « Mes serviteurs chanteront dans la joie de leur cœur, et vous, vous crierez dans l'angoisse de votre cœur et, dans le déchirement de votre esprit, vous hurlerez ». Il n'y a donc pas d'espérance chez les damnés.

CONCLUSION : Il est de l'essence de la béatitude que la volonté trouve en elle son repos [32];

---

3. PRÆTEREA, nulli homini post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit : secundum illud Eccle. 11 [v. 3] : « Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit ibi erit ». Sed multi damnabuntur qui habuerunt in hac vita spem, numquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

SED CONTRA est quod spes causat gaudium : secundum illud Rom. 12 [v. 12] : « Spe gaudentes ». Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu : secundum illud Isaiæ 65 [v. 14] « Servi mei laudabunt præ exsultatione cordis, et vos clamabitis præ dolore cordis et præ contritione spiritus ululabitis ». Ergo spes non est in damnatis.

RESPONDEO dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione pœnæ est ut illud quod pro pœna infligitur voluntati repugnet. Non potest autem voluntatem quietare, vel

de même il est essentiel à la peine que le châtiment infligé comme peine répugne à la volonté [33]. Or il ne peut y avoir de repos ou de répugnance de la volonté pour ce qui est ignoré [34]. Et c'est pourquoi S. Augustin dit que les anges n'ont pas pu connaître la parfaite béatitude dans leur premier état, avant leur confirmation dans la grâce, ni la complète misère, avant leur chute, puisqu'ils ne savaient pas par avance comment tournerait leur destinée : il est en effet requis à la vraie et parfaite béatitude qu'on soit certain de la perpétuité de son bonheur, sans quoi la volonté ne pourrait pas demeurer en repos; semblablement, la perpétuité de la damnation faisant partie du châtiment des damnés, la damnation n'aurait pas vraiment raison de peine si elle n'était pas contraire à la tendance de la volonté : ce qui ne pourrait pas être si les damnés ignoraient la perpétuité de leur damnation. Et c'est pourquoi leur condition de misère exige que les damnés sachent qu'ils ne pourront,

---

ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, super Gen. ad litt. [lib. 11, cap. 17], quod angeli perfecte beati esse non potuerunt in [1] primo statu ante confirmationem, vel miseri ante lapsum, cum non essent præscii sui eventus : requiritur enim ad veram et perfectam beatitudinem ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non vere haberet [2] rationem pœnæ nisi voluntati repugnaret : quod esse non posset si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere et ad beatitudinem pervenire : unde dicitur Job 15 [v. 22] : « Non credit quod reverti

---

[1] In ms. : *et*. — [2] In ms. : *haberent*.

d'aucune façon, échapper à la damnation et parvenir à la béatitude; d'où Job : « Il ne croit pas qu'il puisse revenir des ténèbres à la lumière ». Par suite, il est manifeste que les damnés ne peuvent concevoir la béatitude comme un bien possible, pas plus que les Bienheureux comme un bien futur. Et c'est pourquoi ni chez les Bienheureux, ni chez les damnés on ne trouve d'espérance. Mais chez ceux qui sont sur le chemin du ciel, qu'ils soient en cette vie ou au purgatoire, il peut y avoir espérance, parce qu'ici et là ils conçoivent la béatitude comme un bien futur et possible [35].

SOLUTIONS : 1. Dans ses Morales, S. Grégoire déclare que cette parole est dite des membres du diable, dont l'espérance sera annihilée. — Ou bien, si on l'entend du diable lui-même, elle peut se référer à l'espérance qu'il a d'obtenir la victoire sur les âmes saintes, selon une parole antérieure de Job : « Il a confiance que le Jourdain lui entrera dans la bouche ». Mais ce n'est pas là l'espérance dont nous traitons.

---

possit de tenebris ad lucem ». Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile : sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus sive sint in vita ista sive in purgatorio, potest esse spes : quia utrobique apprehendunt [beatitudinem] [1] ut futurum possibile.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, 33 Moral. [cap. 20], hoc dicitur de diabolo secundum membra ejus, quorum spes annullabitur. — Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem qua sperat se de sanctis victoriam obtinere : secundum illud quod supra [v. 18] præmiserat : « Habet fiduciam quod Jordanis influat in os ejus ». Hæc autem non est spes de qua loquimur.

[1] In ms. om.

2. S. Augustin dit que « la foi porte sur des réalités bonnes et mauvaises, passées, présentes et futures, pour soi et pour autrui; mais il n'y a espérance que des réalités bonnes, futures, et pour soi ». Et c'est pourquoi il peut y avoir davantage foi informe chez les damnés qu'espérance, les biens divins n'étant pas pour eux futurs et possibles, mais absents [36].

3. L'absence d'espérance chez les damnés ne change pas leur démérite, pas plus que la disparition de l'espérance chez les Bienheureux n'augmente leur mérite : c'est le changement d'état qui les provoque l'une et l'autre [37].

ARTICLE 4.

L'espérance des vivants possède-t-elle la certitude?

DIFFICULTÉS : Il semble que l'espérance des vivants ne possède pas la certitude. En effet :

1. L'espérance a la volonté pour sujet. Or la

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in Enchirid. [cap. 8], « fides est et malarum rerum et bonarum, et præteritarum et præsentium et futurarum, et suarum et alienarum : sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium ». Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes : quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

AD TERTIUM dicendum quod defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum : sed utrumque contingit propter mutationem status.

ARTICULUS IV.

Utrum spes viatorum habeat certitudinem.

[3 Sent., dist. 26, qu. 2, art. 4; De Virtut., qu. 4, art. 2, ad 4]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod spes

certitude ne se rattache pas à la volonté mais à l'intelligence. L'espérance ne possède donc pas la certitude.

2. « L'espérance vient de la grâce et des mérites ». Or, en cette vie, nous ne pouvons pas connaître avec certitude que nous avons la grâce [38]. L'espérance des vivants n'est donc pas certaine.

3. Il n'y a pas de certitude de ce qui peut défaillir. Or bien des vivants, qui ont l'espérance, n'arrivent pas à la possession de la béatitude : leur espérance n'est donc pas certaine.

CEPENDANT, « l'espérance est l'attente certaine de la béatitude future », dit le Maître des Sentences; définition qu'on peut tirer de la parole de S. Paul à Timothée : « Je sais en qui j'ai foi, et j'ai la certitude qu'il est capable de garder mon dépôt ».

---

viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subjecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. PRÆTEREA, « spes ex gratia et meritis provenit », ut supra [qu. 17, art. 1, arg. 2] dictum est. Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra [1ª 2æ, qu. 112, art. 5] dictum est. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. PRÆTEREA, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

SED CONTRA est quod « spes est certa expectatio futuræ beatitudinis », ut Magister dicit, 26 dist. 3 Sent. Quod potest accipi ex hoc quod dicitur 2 ad Tim. 1 [v. 12] : « Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare ».

CONCLUSION : La certitude se trouve chez quelqu'un de deux manières : d'une manière essentielle, et d'une manière participée. D'une manière essentielle, on la trouve dans la faculté de connaissance; d'une manière participée, en tout ce que la puissance de connaissance meut infailliblement à sa fin; sous ce dernier mode, on dit que la nature agit avec certitude, en tant que mue par l'intelligence divine qui entraîne avec certitude chaque être à sa fin [**39**]; c'est sous ce mode aussi qu'on dit des vertus morales qu'elles agissent avec plus de certitude que l'art, la raison les poussant à leurs actes comme le ferait une nature [**40**]. Et c'est de même aussi que l'espérance tend à sa fin avec certitude, comme dans une participation de la certitude de la foi, cette vertu ayant son siège dans la faculté de connaissance.

SOLUTIONS : 1. Cette conclusion suffit pour résoudre la première difficulté.

2. L'espérance ne s'appuie pas principalement sur la grâce déjà possédée, mais sur la toute-

---

RESPONDEO dicendum quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter : scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva : participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tamquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturæ moventur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes tendit certitudinaliter in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quæ est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ, sed divinæ omnipo-

puissance de Dieu et sa miséricorde, par quoi celui-là même qui n'a pas la grâce peut l'acquérir et parvenir ainsi à la vie éternelle [41]. Or de la toute-puissance de Dieu et de sa miséricorde, est certain quiconque a la foi.

3. Le fait que certains qui ont l'espérance n'arrivent pas à la possession de la béatitude vient de la défectibilité du libre arbitre qui met l'obstacle du péché, et non d'une défaillance de la toute-puissance de Dieu ou de sa miséricorde, sur qui s'appuie l'espérance. Cette constatation n'apporte donc aucun préjudice à la certitude de l'espérance [42].

---

tentiæ et misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et ejus misericordia certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati : non autem ex defectu divinæ omnipotentiæ vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

QUESTION 19.

LE DON DE CRAINTE.

Nous traiterons ensuite du don de crainte, nous posant douze questions : 1. Dieu doit-il être craint? — 2. La division de la crainte en crainte filiale, crainte initiale, crainte servile et crainte du monde. — 3. La crainte du monde est-elle toujours mauvaise? — 4. La crainte servile est-elle bonne? — 5. La crainte servile ne fait-elle substantiellement qu'une avec la crainte filiale? — 6. L'infusion de la charité expulse-t-elle la crainte servile? — 7. La crainte est-elle le commencement de la sagesse? — 8. La crainte initiale ne fait-elle substantiellement qu'une avec la crainte filiale? — 9. La crainte est-elle un don du Saint-Esprit? — 10. La crainte croît-elle quand croît la charité? — 11. La crainte demeure-t-elle dans la patrie cé-

QUÆSTIO XIX.

DE DONO TIMORIS.

Deinde considerandum est de dono timoris.

Et circa hoc quæruntur duodecim : 1. Utrum Deus debeat timeri. — 2. De divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum. — 3. Utrum timor mundanus semper sit malus. — 4. Utrum timor servilis sit bonus. — 5. Utrum sit idem in substantia cum filiali. — 6. Utrum adveniente caritate excludatur timor servilis. — 7. Utrum timor sit initium sapientiæ. — 8. Utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali. — 9. Utrum timor sit donum Spiritus Sancti. — 10. Utrum crescat crescente caritate. — 11. Utrum maneat in patria. — 12. Quid respondeat ei in beatitudine et fructibus.

leste? — 12. Quels sont la béatitude et les fruits qui correspondent à la crainte?

ARTICLE 1.

Dieu peut-il être craint?

DIFFICULTÉS : Il semble qu'on ne puisse pas craindre Dieu. En effet :

1. L'objet de la crainte est un mal futur. Or Dieu, étant la bonté même, est exempt de tout mal [43]. Il ne peut donc pas être craint.

2. La crainte et l'espérance s'opposent. Or nous mettons notre espérance en Dieu. Donc nous ne pouvons pas en même temps le craindre.

3. D'après Aristote, « nous craignons ce qui est pour nous source de maux ». Or les maux ne nous viennent pas de Dieu, mais de nous-mêmes; témoin cette parole d'Osée : « Tu es ta perdition, Israël; c'est de moi que te vient le secours ». Dieu ne doit donc pas être craint.

ARTICULUS I.

Utrum Deus possit timeri.

[1ª 2æ, qu. 42, art. 1; 3 Sent., dist. 34, qu. 2, art. 2, quª 1, ad 2]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut supra [1ª 2æ, qu. 41, art. 2; qu. 42, art. 1] habitum est. Sed Deus est expers omnis mali : cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. PRÆTEREA, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus eum simul timere.

3. PRÆTEREA, sicut Philosophus dicit, in 2 Rhet. [cap. 5, n. 13], « illa timemus ex quibus nobis mala proveniunt ». Sed mala non proveniunt nobis a Deo,

CEPENDANT, il est dit dans Jérémie : « Qui ne te craindra, ô Roi des Nations? » Et dans Malachie : « Si je suis Seigneur, où est la crainte qui m'est due ? »

CONCLUSION : L'espérance a un double objet : l'un, le bien futur dont nous attendons l'acquisition; l'autre, le secours de la personne qui doit, d'après notre attente, nous procurer ce que nous espérons. De même, la crainte peut avoir un double objet : l'un est le mal que l'homme fuit; l'autre est la réalité d'où peut venir ce mal. Sous le premier aspect, Dieu, qui est la bonté même, ne peut pas être objet de crainte. Mais sous le second aspect, il peut être objet de crainte, du fait que nous pouvons être menacés d'un mal, soit de sa part, soit par rapport à lui. — Venant de Dieu, nous menace le mal de la peine, qui n'est pas un mal absolu, mais relatif à nous; et même en soi il est un bien : en effet, puisque

---

sed ex nobis ipsis : sicut patet secundum illud Osee 13 [v. 9] : « Perditio tua, Israel : ex me auxilium tuum ». Ergo Deus timeri non debet.

SED CONTRA est quod dicitur Jerem. 10 [v. 7] : « Quis non timebit te, ô Rex gentium? », et Malach. 1 [v. 6] : « Si ego Dominus, ubi est timor meus? »

RESPONDEO dicendum quod sicut spes habet duplex objectum, quorum unum est ipsum bonum futurum cujus adeptionem quis exspectat, aliud autem est auxilium alicujus per quem exspectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex objectum habere potest, quorum unum est ipsum malum quod homo refugit, aliud autem est illud a quo malum provenire [1] potest. Primo igitur modo Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest. Sed secundo modo potest esse objectum timoris : inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest

[1] In ms. : *pervenire.*

le bien se définit par l'orientation vers une fin, le mal se définit par la privation de cette orientation; est donc un mal en soi ce qui détruit l'orientation vers la fin ultime : c'est le mal de la faute. Quant au mal de la peine, c'est un mal en vérité, par la privation qu'il entraîne d'un bien particulier; mais c'est cependant un bien en soi, parce qu'il reste en dépendance de l'ordre à la fin ultime [44]. — Par rapport à Dieu, peut nous venir le mal de la faute, si nous nous séparons de lui; et, sous cet aspect, Dieu peut et doit être craint [45].

SOLUTIONS : 1. La première difficulté argumente sur cette donnée que c'est le mal fui par l'homme qui est objet de la crainte; or il peut y avoir d'autres objets de crainte.

2. Il faut considérer en Dieu, et la justice, règle du châtiment des pécheurs, et la miséricorde par laquelle il nous sauve. Regardant sa

---

aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importat hujusmodi ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum : est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpæ provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod malum quod homo refugit est timoris objectum.

AD SECUNDUM dicendum quod in Deo est considerare et justitiam, secundum quam peccantes punit;

justice, nous sentons surgir en nous la crainte; mais la considération de sa miséricorde fait naître en nous l'espérance. Et ainsi, sous des aspects divers, Dieu est objet d'espérance et de crainte [46].

3. Le mal de la faute n'a pas Dieu pour auteur, mais nous-mêmes, par notre éloignement de lui. Par contre le mal de la peine a certes Dieu pour auteur, car c'est un bien, du fait qu'il est appliqué avec justice; mais qu'une peine nous soit justement infligée, c'est en premier lieu comme un salaire de notre péché que cela arrive. C'est en ce sens qu'il est dit dans la Sagesse : « Dieu n'a pas fait la mort, mais les impies l'appellent du geste et de la voix » [47].

---

et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum igitur considerationem justitiæ ipsius, insurgit in nobis timor : secundum autem considerationem misericordiæ, consurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est objectum spei et timoris.

Ad tertium dicendum quod malum culpæ non est a Deo sicut ab auctore [1], sed est a nobis ipsis, inquantum a Deo recedimus. Malum autem pœnæ est quidem a Deo auctore [2] inquantum habet rationem boni, prout scilicet est justum : sed quod juste nobis pœna infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingit. Secundum quem modum dicitur Sap. 1 [v. 13, 16], quod « Deus mortem non facit, sed impii manibus et verbis accersierunt illam ».

---

[1] In ms. : *actore*. — [2] In ms. : *actore*.

ARTICLE 2.

La division de la crainte convient-elle, en crainte filiale, crainte initiale, crainte servile, et crainte du monde?

DIFFICULTÉS : Il semble que cette division de la crainte ne convienne pas. En effet :

1. Damascène cite six espèces de crainte, l'indolence, la confusion, etc., qu'on ne retrouve pas dans la division ci-dessus. Il semble donc que cette division ne convienne pas.

2. Chacune de ces craintes se trouve soit bonne, soit mauvaise. Or il y a une crainte, la crainte naturelle, qui n'est pas bonne moralement, puisque les démons la ressentent, selon S. Jacques :

ARTICULUS II.

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum.

[3 Sent., dist. 34, qu. 2, art. 1, qu[a] 2; Ad Rom., cap. 8, lect. 3]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem et mundanum. Damascenus enim, in 2 lib. [De Fide Orth., lib. 2, cap. 15], ponit sex species timoris, scilicet segnitiem [1], erubescentiam, et alia de quibus supra [1[a] 2[æ], qu. 41, art. 4] dictum est, quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod hæc divisio timoris sit inconveniens.

2. PRÆTEREA, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed est aliquis timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in dæmonibus, secundum illud Jac. 2 [v. 19], « Dæmones credunt et contremiscunt »; neque etiam est malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc. 14 [v. 33], « Cœpit

---

[1] In ms. : *sevitiem.*

« Les démons croient et tremblent »; et qui n'est pas non plus mauvaise, puisque le Christ l'a subie; S. Marc écrit : « Jésus commença de subir la crainte et l'abattement ». La division proposée est donc insuffisante.

3. Les rapports de fils à père, d'époux à épouse, de serviteur à maître, sont trois rapports différents. Or la crainte filiale, qui est celle du fils envers son père, se distingue de la crainte servile qui est celle du serviteur envers son maître. Il nous faut donc aussi distinguer des quatre craintes énumérées la crainte chaste, qui semble être celle de l'épouse envers son mari.

4. De même que la crainte servile, la crainte initiale et la crainte du monde portent sur la peine. Il n'y a donc pas eu de raison de les distinguer l'une de l'autre.

5. Comme la concupiscence a pour objet un bien, la crainte a pour objet un mal. Mais autre est la concupiscence des yeux, qui fait désirer les biens du monde, autre la concupiscence de

---

Jesus pavere et tædere [1] ». Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

3. Præterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum [2]. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea, sicut timor servilis timet pœnam, ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ad invicem distingui isti timores.

5. Præterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est concupiscentia oculorum, qua quis concupiscit bona mundi; alia est con-

---

[1] In ms. : *cedere*. — [2] In ms. : *divinum*.

la chair, qui pousse à rechercher la jouissance de son être. De même aussi, autre est la crainte du monde, qui nous fait appréhender la perte des biens extérieurs, autre la crainte humaine par laquelle nous redoutons une diminution de notre propre personne.

CEPENDANT, l'autorité du Maître des Sentences sanctionne cette division.

CONCLUSION : Il s'agit actuellement de la crainte qui, de quelque façon, nous oriente vers Dieu ou nous détourne de lui. En effet, l'objet de la crainte étant un mal, parfois l'homme s'éloigne de Dieu à cause des maux qu'il craint, et c'est la crainte humaine ou la crainte du monde; parfois au contraire l'homme, en raison du mal qu'il redoute, se tourne vers Dieu et s'attache à lui. — Ce dernier mal est double, le mal de la peine et le mal de la faute. Si on se tourne vers Dieu et qu'on s'attache à lui par crainte de la peine, il y aura crainte servile. Si c'est par crainte de la faute, il y aura crainte filiale, car

---

cupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora; et alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

SED CONTRA est auctoritas Magistri, 34 dist. 3 lib. Sent.

RESPONDEO dicendum quod de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur. Cum enim objectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quæ timet a Deo recedit : et iste dicitur timor « humanus » vel « mundanus ». Quandoque autem per mala quæ timet ad Deum convertitur et ei inhæret. Quod quidem malum est duplex : scilicet malum pœnæ, et malum culpæ. Si igitur aliquis convertatur ad Deum et ei inhæreat propter timorem pœnæ, erit timor

ce sont les fils qui craignent d'offenser leur père. — Si on craint en même temps la faute et la peine, c'est la crainte initiale, qui tient le milieu entre la crainte filiale et la crainte servile. — Que le mal de la faute puisse être craint, c'est là une question étudiée au traité des passions [48].

SOLUTIONS : 1. Damascène divise la crainte, comme passion de l'âme. La division présente est prise de l'ordre à Dieu [49].

2. Le bien moral consiste principalement dans une conversion vers Dieu, et le mal moral dans une aversion de Dieu. C'est pourquoi, (parce que la division proposée concerne l'ordre de la crainte à Dieu), toutes les craintes précitées comportent ou un bien moral, ou un mal moral. Mais la crainte naturelle est présupposée au bien ou au mal moral; aussi ne l'a-t-on pas comptée dans l'énumération des craintes [50].

3. Les rapports de serviteur à maître se fondent

« servilis ». Si autem propter timorem culpæ, erit timor « filialis » : nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor « initialis », qui est medius inter utrumque timorem. — Utrum autem malum culpæ possit timeri, supra [1ª 2æ, qu. 42, art. 3] habitum est, cum de passione timoris ageretur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animæ. Hæc autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est [In corp.].

AD SECUNDUM dicendum quod bonum morale præcipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo. Et ideo omnes prædicti timores vel important bonum morale vel malum. Sed timor naturalis præsupponitur bono et malo morali. Et ideo non connumeratur inter istos timores.

AD TERTIUM dicendum quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi sub-

sur la puissance du maître s'assujettissant son serviteur; les rapports de fils à père, ou d'époux à épouse, reposent au contraire sur l'affection du fils se soumettant à son père, ou de la femme s'unissant à son mari par une union d'amour. D'où la crainte filiale et la crainte chaste concernent une même réalité; car, par l'amour de charité, Dieu se fait notre Père, d'après l'épître aux Romains : « Vous avez reçu un esprit de fils adoptés, dans lequel nous crions : Père, Père »; et, selon la même charité, Dieu se dit notre époux, toujours d'après S. Paul : « Je vous ai fiancés à un seul homme, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure ». La crainte servile, elle, relève d'un autre principe, car elle n'inclut pas dans sa définition la charité [51].

4. La crainte servile, la crainte initiale et la crainte du monde ont toutes trois pour objet la peine, mais envisagée sous divers aspects.

---

jicientis : sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est e converso per affectum filii se subdentis patri vel uxoris se conjungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent : quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. 8 [v. 15], « Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater »; et secundum eamdem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud 2 ad Cor. 11 [v. 2], « Despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo ». Timor autem servilis ad aliud pertinet : quia caritatem in sua ratione non includit.

Ad quartum dicendum quod prædicti tres timores respiciunt pœnam, sed diversimode. Nam timor mundanus sive humanus respicit pœnam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt pœnam per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus infli-

La crainte du monde ou humaine se rapporte à la peine qui détourne de Dieu, peine que parfois les ennemis de Dieu nous infligent ou nous rendent menaçante. Mais la crainte servile et la crainte initiale sont relatives à la peine qui fait que les hommes sont attirés vers Dieu, peine infligée ou rendue menaçante par la volonté de Dieu [52]. Cette peine, la crainte servile l'a pour objet principal, la crainte initiale pour objet secondaire.

5. C'est pour un même motif que l'homme se détourne de Dieu par crainte de perdre les biens du monde et par crainte de perdre l'intégrité de son corps, car les biens extérieurs sont faits pour le corps. C'est pourquoi l'une et l'autre craintes sont comptées ici pour une seule, quoique les maux redoutés soient divers, comme le sont aussi les biens, objets de la concupiscence. Mais cette diversité provoque bien une diversité spécifique des péchés, alors qu'il leur est cependant commun de détourner de Dieu [53].

---

ctam vel comminatam. Quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad quintum dicendum quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis : quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quæ timentur sint diversa, sicut et bona quæ concupiscuntur. [Ex][1] qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

---

[1] In ms. om.

ARTICLE 3.

La crainte du monde est-elle toujours mauvaise?

DIFFICULTÉS : Il semble que la crainte du monde ne soit pas toujours mauvaise. En effet :

1. A la crainte du monde se rattache, semble-t-il, notre révérence envers les hommes. Or on blâme certains de ne pas révérer autrui; témoin, dans S. Luc, le blâme porté sur ce mauvais juge « qui ne craignait pas Dieu et n'avait cure des hommes ». Il semble donc que la crainte du monde ne soit pas toujours un mal.

2. De la crainte du monde paraissent relever les peines infligées par les pouvoirs séculiers. Or ce sont de telles peines qui nous provoquent à bien agir; S. Paul le dit : « Veux-tu ne pas avoir à craindre l'autorité? Fais le bien, et tu obtiendras son approbation ». La crainte du monde n'est donc pas toujours mauvaise.

ARTICULUS III.

Utrum timor mundanus sit semper malus.

[3 Sent., dist. 34, qu. 2, art. 1, qu^{a} 3; Expos. Litt.; Ad Rom., cap. 8, lect. 3]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reveremur. Sed quidam vituperantur in hoc quod homines non reverentur : ut patet Luc. 18 [v. 2] de illo judice iniquo, « qui nec Deum timebat nec homines reverebatur ». Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

2. PRÆTEREA, ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ quæ per potestates sæculares infliguntur. Sed per hujusmodi pœnas provocamur ad bene agendum : secundum illud Rom. 13 [v. 3] : « Vis non

3. Ce qui fait partie de notre être naturel ne semble pas mauvais, car les éléments de notre nature nous viennent de Dieu. Mais elle est naturelle à l'homme, la crainte d'être lésé dans son corps et de perdre les biens temporels qui soutiennent la vie présente. Il semble donc que la crainte du monde ne soit pas toujours mauvaise.

CEPENDANT, Notre-Seigneur nous dit : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps »; et par là il interdit la crainte du monde. Or rien n'est sous le coup d'une prohibition divine, sinon le mal. Donc la crainte du monde est mauvaise.

CONCLUSION : Les actes moraux et les habitus reçoivent des objets et leur nom et leur espèce [54]. Or l'objet propre d'un mouvement appétitif est le bien de la fin [55]. C'est pourquoi c'est de sa fin propre que tout mouvement appétitif reçoit son espèce et son nom. En effet, appeler cupidité l'amour du travail, du fait que les hommes travaillent par cupidité, ne serait pas une appellation

---

timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa ». Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. PRÆTEREA, illud quod inest nobis naturaliter non videtur esse malum : eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. 10 [v. 28] : « Nolite timere eos qui corpus occidunt », ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supradictis [1ª 2æ, qu. 18, art. 2; qu. 54, art. 2] patet, actus morales et habitus ex objectis et nomen et speciem habent. Proprium autem objectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus

exacte, car les cupides ne recherchent pas le travail comme une fin mais comme un moyen, tandis qu'ils se portent comme à une fin vers la possession des richesses : aussi appelle-t-on à bon droit cupidité, le désir ou l'amour des richesses, ce qui est un mal. — Pareillement, on nomme à proprement parler amour du monde, l'amour par lequel on s'appuie au monde comme à une fin. Et ainsi l'amour du monde est toujours mauvais. — Mais la crainte naît de l'amour, car on craint de perdre ce qu'on aime, ainsi que le montre S. Augustin; aussi la crainte mondaine est-elle celle qui procède de l'amour du monde comme d'une racine mauvaise. Et, par suite, la crainte du monde est elle même toujours mauvaise.

Solutions : 1. On peut révérer les hommes à un double titre. D'une part, pour ce qu'ils ont en eux de divin, par exemple le bien de la grâce ou de la vertu, ou au moins l'image naturelle de

---

et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret : non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut illud quod est ad finem, sicut finem autem quærunt divitias : unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur tamquam fini. Et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur : illud enim homo timet amittere quod amat; ut patet per Augustinum, in libro « Octoginta trium Quæst. » [qu. 33]. Et ideo timor mundanus est qui procedit ex amore mundano tamquam a mala radice. Et propter hoc et ipse timor mundanus semper est malus.

Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo, inquantum est

Dieu : et c'est sous ce chef que sont blâmés ceux qui n'ont pas de respect pour les hommes. D'autre part, on peut révérer les hommes dans leur opposition à Dieu : alors on doit louer ceux qui n'ont pas ce respect des hommes, selon la parole de l'Ecclésiastique au sujet d'Elie ou d'Elisée : « Durant ses jours, il ne fut ébranlé par aucun prince ».

2. Les pouvoirs séculiers, en portant des peines qui détourneront du péché, sont en cela ministres de Dieu; S. Paul le dit : « L'autorité est ministre de Dieu, préposée au châtiment de qui fait le mal ». Et, sous cette raison, craindre le pouvoir séculier ne relève pas de la crainte du monde, mais de la crainte servile ou de la crainte initiale.

3. Il est naturel à l'homme de fuir ce qui est préjudiciable à son corps, ou même dommageable à ses biens temporels. Mais il est contre la raison naturelle d'abandonner la justice pour des biens

---

in eis aliquid divinum, puta bonum gratiæ aut virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis : et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri inquantum Deo contrariantur. Et sic laudantur qui homines non reverentur : secundum illud Eccli. 48 [v. 13], de Elia vel de Elisæo : « In diebus suis non pertimuit principem ».

Ad secundum dicendum quod potestates sæculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum a peccato, in hoc Dei ministri sunt : secundum illud Rom. 13 [v. 4] : « Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit ». Et secundum hoc timere potestatem sæcularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

Ad tertium dicendum quod naturale est quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, vel etiam damna temporalium rerum : sed quod homo propter ista recedat a justitia, est contra rationem naturalem. Unde etiam dicit Philosophus, in 3 Ethic. [cap. 1],

de cette sorte. Aussi Aristote lui-même déclare-t-il qu'il y a certaines choses, (les œuvres du péché), auxquelles nulle crainte ne doit nous obliger, parce qu'il est pire de commettre des péchés de cette sorte que de souffrir n'importe quelles peines [56].

ARTICLE 4.

La crainte servile est-elle bonne?

DIFFICULTÉS : Il semble que la crainte servile ne soit pas bonne. En effet :

1. Ce dont l'activité est mauvaise, est soi-même un mal. Or l'activité de la crainte servile est un mal, car, selon le commentaire de la Glose sur l'Epître aux Romains, « on ne fait jamais rien de bien par crainte, pas même le bien ». La crainte servile n'est donc pas un bien.

2. Ce qui naît de la racine du péché n'est pas bon. Or la crainte servile sort de la racine du

---

quod quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi : quia pejus est hujusmodi peccata committere quam pœnas quascumque pati.

ARTICULUS IV.

Utrum timor servilis sit bonus.

[3 Sent., dist. 34, qu. 2, art. 2, qu[a] 1 ; Ad Rom., cap. 8, lect. 3]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit bonus. Quia cujus usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus : quia sicut Glossa dicit Rom. 8, « qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit ». Ergo timor servilis non est bonus.

2. PRÆTEREA, illud quod ex radice peccati oritur non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati : quia super illud Job. 3 [v. 2], « Quare non in vulva mortuus sum? » dicit Gregorius [Moral. lib. 4,

péché, ainsi que le dit S. Grégoire quand il commente Job, « Que ne suis-je mort dans le ventre de ma mère? » : « Quand nous craignons la peine qui suit au péché, et quand nous n'aimons pas le visage perdu de Dieu, la crainte vient de l'orgueil et non de l'humilité ». La crainte servile est donc un mal.

3. De même qu'à l'amour de charité s'oppose l'amour mercenaire, de même à la crainte chaste semble s'opposer la crainte servile. Or l'amour mercenaire est toujours mauvais; donc la crainte servile l'est aussi.

CEPENDANT, aucun mal ne vient du Saint-Esprit. Or la crainte servile vient du Saint-Esprit, car, à propos de la parole de S. Paul, « Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude, etc. », la Glose commente : « C'est un seul Esprit qui produit deux craintes, la crainte servile et la crainte chaste ». La crainte servile n'est donc pas mauvaise.

CONCLUSION : C'est à son caractère de servilité que la crainte servile doit d'être mauvaise.

---

cap. 27] : « Cum ex peccato præsens pœna metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est [1], non ex humilitate ». Ergo timor servilis est malus.

3. PRÆTEREA, sicuti amori caritatis [2] opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

SED CONTRA, nullum malum est a Spiritu Sancto. Sed timor servilis est ex Spiritu Sancto : quia super illud Rom. 8 [v. 15], « Non accepistis Spiritum servitutis, etc... », dicit Glossa : « Unus Spiritus est qui facit duos timores, scilicet servilem et castum ». Ergo timor servilis non est malus.

RESPONDEO dicendum quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus. Servilitas enim libertati

---

[1] In ms. : *metuit, et annexa... ex timore.* — [2] In ms. : *castitatis.*

La servilité, en effet, s'oppose à la liberté. Et puisqu'est libre celui-là qui est maître de soi, est serf celui qui n'agit pas de son propre chef, mais comme mû du dehors. Or agir par amour est pour tout homme agir comme de soi-même, car c'est sa propre inclination qui le porte à l'action; et c'est pourquoi il est contre la raison de servilité qu'on agisse par amour. Ainsi donc la crainte servile, en tant que servile, est contraire à la charité [57]. — Si donc la servilité était de l'essence de la crainte, nécessairement la crainte servile serait de soi mauvaise : ainsi l'adultère est un mal en soi, parce que ce qui l'oppose à la charité entre parmi ses éléments spécifiques [58]. Mais cette servilité n'est pas partie essentielle de la crainte servile, pas plus que l'absence d'information par la charité ne constitue un élément spécifique de la foi informe [59]. En effet l'espèce d'un habitus moral se prend de son objet; de même pour un acte moral. Or l'objet de la crainte servile est la peine : à cette peine, il est acci-

---

opponitur. Unde, cum liber sit « qui causa sui est », ut dicitur in principio Metaphys. [lib. 1, cap. 2], servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid [1] facit, quasi ex seipso operatur : quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic igitur timor servilis, inquantum servilis est, caritati contrariatur.

Si ergo servilitas esset de ratione timoris, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus : sicut adulterium simpliciter est malum, quia illud ex quo contrariatur caritati pertinet ad adulterii speciem. Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis : sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex objecto

---

[1] In ms. : *aliquem*.

dentel que le bien auquel elle est contraire soit aimé comme la fin ultime et donc que la peine soit redoutée comme le mal principal, ainsi qu'il arrive pour celui qui n'a pas la charité; ou que ce bien soit ordonné à Dieu comme à une fin, et donc que la peine ne soit pas redoutée comme le mal principal, ainsi qu'il en est chez celui qui vit dans la charité. C'est qu'en effet un habitus ne change pas d'espèce par suite de la référence de son objet ou de sa fin à une fin supérieure. Et c'est pourquoi la crainte servile est bonne en sa substance, mais sa servilité est mauvaise.

SOLUTIONS : 1. La citation de S. Augustin est à entendre de celui qui agit par crainte servile, en tant que servile, sans aimer la justice, mais uniquement par crainte de la peine.

2. La crainte servile, en son essence, ne tire pas son origine de l'orgueil. Mais c'est sa servilité

---

accipitur. Objectum autem timoris servilis est pœna; cui accidit quod bonum cui contrariatur pœna ametur tanquam finis ultimus, et per consequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit [1] in non habente caritatem; vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens pœna non timeatur tanquam principale malum, quod contingit [2] in habente caritatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod ejus objectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas ejus mala est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili inquantum est servilis, ut scilicet non amet justitiam, sed solum timeat pœnam.

AD SECUNDUM dicendum quod timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex tumore [3]. Sed

---

[1] In ms. : *convenit.* — [2] In ms. : *convenit.*
[3] In ms. : *suum subjectum... ex timore.*

qui naît de l'orgueil, l'homme ne voulant pas soumettre son cœur au joug de la justice, par amour.

3. L'amour mercenaire est celui qui aime Dieu à cause des biens temporels [60], ce qui est, de soi, contraire à la charité ; aussi l'amour mercenaire est-il toujours mauvais. Mais la crainte servile, dans sa substance, n'implique que la crainte de la peine, qu'on la redoute ou non comme le mal principal.

ARTICLE 5.

La crainte servile est-elle substantiellement la même que la crainte filiale ?

DIFFICULTÉS : Il semble que la crainte servile soit en substance la même que la crainte filiale. En effet :

1. Il paraît bien qu'il existe le même rapport entre la crainte filiale et la crainte servile qu'entre

---

ejus servilitas ex tumore [1] nascitur : inquantum scilicet homo affectum suum non vult subjicere jugo justitiæ per amorem.

AD TERTIUM dicendum quod amor mercenarius [dicitur] [2] qui Deum diligit propter bona temporalia. Quod [3] secundum se caritati contrariatur. Et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale

ARTICULUS V.

Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.

[3 Sent., dist. 34, qu. 2, art. 3, qu[a] 1]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita

---

[1] In ms. : *timore.* — [2] In ms. omitt. — [3] In ms. : *quia.*

la foi informée (par la charité) et la foi informe, la crainte servile et la foi informe pouvant coexister avec le péché mortel, la crainte filiale et la foi vivante ne le pouvant pas. Mais la foi informée est en substance la même que la foi informe. Donc aussi la crainte servile est la même en substance que la crainte filiale.

2. Sont identiques en substance les activités humaines qui ont le même objet. Or la crainte servile et la crainte filiale ont le même objet, Dieu. Donc la crainte servile et la crainte filiale ne sont substantiellement qu'une même crainte.

3. L'homme espère posséder Dieu et aussi en recevoir des bienfaits; de même, il craint d'être séparé de Dieu et d'en subir les châtiments. Or c'est une même espérance qui nous fait attendre la jouissance de Dieu et qui nous permet d'espérer recevoir de lui des bienfaits. Donc aussi c'est une même crainte que la crainte filiale par

---

enim videtur se habere timor filialis ad servilem sicut fides formata ad informem, quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo et idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

2. Præterea, illa sunt eadem secundum substantiam quam habent idem objectum sed timor servilis et timor filialis habent idem objectum scilicet Deum : quia utroque timore timetur Deus. Ergo idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Præterea, sicut homo sperat frui Deo et etiam ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari [1] ab eo et ab eo puniri. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo et qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, sicut dictum est [qu. 17, art. 2, ad 2; art. 3]. Ergo et

[1] In ms. : *sperari.*

laquelle nous craignons la séparation de Dieu, et la crainte servile qui nous fait redouter d'être punis par lui.

CEPENDANT, S. Augustin dit qu'il y a deux craintes, la crainte servile, et la crainte filiale ou crainte chaste.

CONCLUSION : A parler strictement, l'objet de la crainte est un mal. Et parce que les actes et les habitus se distinguent d'après leurs objets, nécessairement la diversité des maux entraîne la diversité spécifique des craintes. Or c'est spécifiquement que diffèrent le mal de la peine, redouté de la crainte servile, et le mal de la faute, qu'évite la crainte filiale. D'où manifestement la crainte servile et la crainte filiale ne sont pas une même crainte en substance, mais sont spécifiquement distinctes.

SOLUTIONS : 1. La foi informée et la foi informe ne diffèrent pas par leurs objets : l'une et l'autre croient Dieu et croient à Dieu; elles dif-

---

idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

SED CONTRA est quod Augustinus, super Prim. Canonic. Joan. [tract. 9], dicit esse duos timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

RESPONDEO dicendum quod proprie objectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundum objecta, ut ex dictis [1ª 2æ, qu. 18, art. 5; qu. 54, art. 2] patet, necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, et malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex supradictis [Part. 1, qu. 48, art. 5] patet. Unde manifestum est quod timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

AD PRIMUM ergo dicendum quod fides formata et informis non differunt secundum objectum, utraque

fèrent seulement par une particularité extrinsèque, la présence ou l'absence de la charité : c'est pourquoi elles ne sont pas substantiellement différentes. Mais la crainte servile et la crainte filiale diffèrent par leurs objets. Il n'y a pas parité entre les deux cas.

2. La crainte servile et la crainte filiale ne considèrent pas Dieu sous le même aspect; la crainte servile le voit comme le principe actif des peines, et la crainte filiale le regarde, non comme le principe actif de la faute, mais plutôt comme un terme dont on redoute de se séparer par la faute. Et c'est pourquoi, de cet unique objet qu'est Dieu, ne s'ensuit pas l'identité spécifique des craintes. Même les mouvements naturels se diversifient spécifiquement d'après leurs relations diverses à un même terme : ce n'est pas en effet un même mouvement que venir du blanc et tourner au blanc.

---

enim fides et credit Deo et credit Deum : sed differunt solum per aliquid extrinsecum, scilicet secundum præsentiam et absentiam caritatis. Et ideo non differunt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum objecta. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod timor servilis et timor filialis non habent eamdem habitudinem ad Deum : nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum pœnarum ; timor autem filialis respicit Deum non sicut principium activum culpæ, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc objecto quod est Deus non consequitur identitas [1] speciei. Quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur : non enim est idem motus specie qui est ab albedine et qui est ad albedinem.

---

[1] In ms. : *identitatem.*

3. L'espérance regarde Dieu comme le principe tant de la possession divine que de tout autre bienfait. Mais il n'en est pas ainsi de la crainte. Aussi n'y a-t-il pas parité entre les deux cas.

ARTICLE 6.

La crainte servile demeure-t-elle avec la charité?

DIFFICULTÉS : Il semble que la crainte servile ne demeure pas avec la charité. En effet :

1. S. Augustin déclare : « Dès que la charité habite dans l'âme, elle expulse la crainte qui lui a préparé la place ».

2. « L'amour de Dieu s'est répandu dans nos cœurs, grâce à l'Esprit-Saint qui nous a été donné », est-il dit dans l'Epître aux Romains. Mais « là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté », dit ailleurs S. Paul. Puisque la liberté exclut la servitude, il semble bien que

---

AD TERTIUM dicendum quod spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis divinæ quam respectu cujuscumque alterius beneficii. Non sic autem de timore. Et ideo non est ratio similis.

ARTICULUS VI.

Utrum timor servilis remaneat cum caritate.

[Infra, art. 8, ad 2; art. 10; 3 Sent., dist. 34, qu. 2, art. 2, qua. 3; De Verit., qu. 14, art. 7, ad 2; qu. 28, art. 4, ad 3]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod servilis timor non remaneat cum caritate. Dicit enim Augustinus, super Canonic. Joan. [tract. 9], quod « cum cœperit caritas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum.

2. PRÆTEREA, « caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis », ut dicitur Rom. 5 [v. 5]. Sed « ubi Spiritus Domini, ibi libertas », ut habetur 2 ad Cor. 3 [v. 17]. Cum

la crainte servile soit expulsée quand apparaît la charité.

3. La crainte servile a pour cause l'amour de soi, la peine, objet de la crainte servile, diminuant notre bien propre. Or l'amour de Dieu chasse l'amour de soi car il nous fait nous mépriser nous-mêmes; témoin S. Augustin : « L'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi fonde la cité de Dieu ». Il semble donc bien que la présence de la charité enlève la crainte servile.

CEPENDANT, la crainte servile est un don du Saint-Esprit. Or les dons du Saint-Esprit ne sont pas supprimés quand apparaît la charité qui fait habiter le Saint-Esprit en nous. Donc la présence de la charité n'expulse pas la crainte servile.

CONCLUSION : La crainte servile a pour cause l'amour de soi parce qu'elle est une crainte de la peine qui porterait atteinte à notre bien propre [61]. Ainsi entendue, la crainte de la peine

---

ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur caritate adveniente.

3. PRÆTEREA, timor servilis ex amore sui causatur, inquantum pœna diminuitur proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui : facit enim contemnere seipsum, ut patet ex auctoritate Augustini, 14 de Civ. Dei [1] [cap. 28], quod « amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei ». Ergo videtur quod veniente caritate timor servilis tollatur.

SED CONTRA est quod timor servilis est donum Spiritus Sancti, ut supra [art. 4, arg. Sed contra] dictum. Sed dona Spiritus Sancti non tolluntur [2] adveniente caritate, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat. Ergo veniente caritate non tollitur timor servilis.

RESPONDEO dicendum quod timor servilis ex amore sui causatur : quia est timor pœnæ, quæ est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare

---

[1] In ms. : *Trinitate.* — [2] In ms. : *tollatur.*

peut coexister avec la charité tout comme l'amour de soi : c'est en effet sous une même raison que l'homme désire son bien et qu'il craint d'en être privé. — Or l'amour de soi se présente à la charité de trois manières. 1) Contraire à la charité : on met sa fin dans l'amour de son bien propre. 2) Inclus dans la charité : l'homme s'aime lui-même pour Dieu et en Dieu. 3) Distinct de la charité sans s'y opposer : on s'aime soi-même, en vérité, pour son bien personnel, sans constituer cependant sa fin en ce bien propre. De même on peut aussi aimer son prochain d'un amour spécial, distinct de l'amour de charité fondé en Dieu, mais pouvant s'y référer : amour de consanguinité ou de quelque communauté de vie. — Pareillement, la crainte de la peine peut soutenir trois rapports avec la charité. 1) Incluse dans la charité : être séparé de Dieu est une peine, celle que la charité redoute le plus; c'est de la crainte

---

cum caritate sicut et amor sui : ejusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum et quod timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter potest se habere ad caritatem. Uno enim modo contrariatur caritati : secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur : puta cum aliquis diligit quidem seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem : sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem caritatis, quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur vel ratione consanguinitatis vel alicujus alterius communicationis humanæ, quæ tamen [1] referibilis sit ad caritatem.

Sic igitur et timor pœnæ includitur uno modo in caritate : nam separari a Deo est pœna quædam, quam

[1] In mis. : *cum*.

filiale. 2) Contraire à la charité : on fuit la peine opposée à son bien naturel, comme le mal principal contraire au bien considéré et aimé pour fin dernière; ainsi entendue, la crainte de la peine ne peut pas exister avec la charité. 3) Distincte substantiellement de la crainte chaste : nous craignons le mal de la peine, non point parce qu'il nous sépare de Dieu, mais à cause du tort qu'il fait à notre bien personnel, sans cependant que nous voulions constituer dans ce bien notre fin, et, par suite, sans que ce mal soit redouté comme le mal principal [62]; une telle crainte peut exister avec la charité. Mais cette crainte n'est appelée servile que si la peine est redoutée comme le mal principal. C'est pourquoi la crainte, en tant que servile, ne demeure pas avec la charité; mais la substance de la crainte servile peut demeurer avec la charité, tout comme l'amour de soi.

---

caritas maxime refugit. Unde hoc pertinet ad timorem castum. — Alio autem modo contrariatur caritati : secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali sicut principale malum contrarium bono quod diligitur ut finis. Et sic timor pœnæ non est cum caritate. — Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto, quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni : nec tamen in illo bono constituitur ejus finis, unde nec illud malum formidat tanquam principale malum. Et talis timor potest esse cum caritate. Sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, ut ex dictis [art. 2, ad 4; art. 4] patet. Et ideo timor inquantum servilis non manet cum caritate : sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui [1] manere potest cum caritate.

---

[1] In ms. : *timor servi.*

SOLUTIONS : 1. S. Augustin parle ici de la crainte, prise dans sa servilité.

Et c'est la même argumentation que développent les deux autres réponses.

ARTICLE 7.

La crainte est-elle le commencement de la sagesse?

DIFFICULTÉS : Il semble que la crainte ne soit pas le commencement de la sagesse. En effet :

1. Le commencement d'une chose fait partie de cette chose. Or la crainte ne fait pas partie de la sagesse, car la crainte a pour sujet la puissance appétitive, et la sagesse la faculté de connaissance. Il semble donc que la crainte ne soit pas le commencement de la sagesse.

2. Aucune réalité n'est principe d'elle-même. Or « la crainte de Dieu, voilà la sagesse », lit-on

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore inquantum servilis est.

Sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

ARTICULUS VII.

Utrum timor sit initium sapientiæ.

[Infra, qu. 45, art. 6, ad 3]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod timor non sit initium sapientiæ. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ : quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

2. PRÆTEREA, nihil est principium sui ipsius. Sed « timor Dei ipse est sapientia », ut dicitur Job 28 [v. 28]. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiæ.

dans Job. Il semble donc que la crainte de Dieu ne soit pas le commencement de la sagesse.

3. Rien ne précède le commencement. Or il y a quelque chose d'antérieur à la crainte, car la foi la précède. Il semble donc que la crainte de Dieu ne soit pas le commencement de la sagesse.

CEPENDANT, le psaume nous dit : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse ».

CONCLUSION : Par commencement de la sagesse, on peut vouloir dire deux choses, selon qu'on envisage la sagesse dans son essence ou dans son effet. Ainsi, le commencement d'un art, envisagé dans son essence, ce sont les principes qu'on trouve à l'origine de cet art ; et le commencement d'un art, considéré dans son effet, est le point de départ de la réalisation du travail artistique : ainsi dirions-nous que le commencement de l'art du bâtiment, ce sont les fondations, car c'est par elles que le maçon commence son œuvre. — La sagesse étant la connaissance des

---

3. PRÆTEREA, principio non est [aliquid] [1] prius. Sed timore est aliquid prius : quia fides præcedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ [2].

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm. [Ps. 110, v. 10] : « Initium sapientiæ timor Domini ».

RESPONDEO dicendum quod initium sapientiæ potest aliquid dici dupliciter : uno modo, quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad ejus essentiam ; alio modo, quantum ad ejus effectum. Sicut initium artis secundum ejus essentiam sunt principia ex quibus procedit ars : initium autem artis secundum ejus effectum est unde incipit [3] ars operari ; sicut [4] si dicamus quod principium artis ædificativæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari.

Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra [qu. 45, art. 1] dicetur, aliter consideratur a nobis et

---

[1] In ms. om. — [2] In ms. : *sapientia.* — [3] In ms. : *recipit.* — [4] In ms. : *sic.*

réalités divines, les philosophes et les théologiens la considèrent sous des aspects différents. Notre vie, en effet, est ordonnée à la possession de Dieu, et menée à ce terme par la participation de la nature divine que nous confère la grâce; la sagesse, selon les théologiens, ne doit pas être considérée seulement comme nous faisant connaître Dieu, ainsi que chez les philosophes, mais aussi comme dirigeant la vie de l'homme, car la vie humaine reçoit sa direction, non seulement des raisons humaines, mais aussi des raisons divines, ainsi que le montre S. Augustin. — Dès lors, le commencement de la sagesse, vue dans son essence, ce sont les premiers principes de la sagesse, les articles de la foi : en ce sens, on dit que la foi est le commencement de la sagesse. Mais par rapport aux effets, le commencement de la sagesse est le premier sentiment qu'elle fait naître en nous : alors la crainte est le commencement de la sagesse, de différentes façons cepen-

---

aliter a philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quamdam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, 12 de Trin. [cap. 13].

Sic igitur initium sapientiæ secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei. Et secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. — Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiæ. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens [1] ad sapientiam : inquantum aliquis

[1] In ms. : *dispositiones.*

dant dans la crainte servile et dans la crainte filiale. La crainte servile est commencement en ce sens qu'elle dispose de l'extérieur à la sagesse chrétienne : craignant la peine, le pécheur s'éloigne du péché, et ainsi se dispose à recevoir l'effet de la sagesse; l'Ecclésiastique dit : « La crainte du Seigneur bannit le péché ». Mais la crainte chaste ou filiale est le commencement de la sagesse, en ce sens qu'elle est son premier effet ; comme il appartient à la sagesse de régler la vie humaine selon les raisons divines, c'est de là qu'il faut partir, de cette révérence de l'homme à Dieu et de sa soumission à lui ; car en suite de cette crainte l'homme prendra pour toutes choses sa règle en Dieu.

SOLUTIONS : 1. On objecte que la crainte ne fait pas partie de la sagesse parce qu'elles ne sont pas toutes deux dans la même faculté. Cette raison explique seulement que la crainte n'est pas le commencement de la sagesse, considérée dans son essence.

2. La crainte de Dieu joue, par rapport à toute

---

timore pœnæ discedit a peccato, et per hoc habilitatur aliquis ad sapientiæ effectum; secundum illud Eccli. 1 [v. 27] : « Timor Domini expellit peccatum ». Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ sicut primus sapientiæ effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei [1] subjiciat : sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiæ quantum ad essentiam sapientiæ.

AD SECUNDUM dicendum quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam sicut radix ad arborem : unde dicitur Eccli. 1

[1] In ms. : *sibi*.

la vie humaine réglée par la sagesse de Dieu, le rôle de la racine vis-à-vis de l'arbre; aussi lit-on dans l'Ecclésiastique : « La racine de la sagesse est de craindre le Seigneur, et ses rameaux sont une longue vie ». Et c'est pourquoi, de même qu'on dit de la racine qu'elle est virtuellement tout l'arbre, de même dit-on de la crainte de Dieu qu'elle est la sagesse.

3. Comme l'a démontré la conclusion, la foi est principe de la sagesse en un certain sens, et la crainte en un autre sens. L'Ecclésiastique dit : « La crainte de Dieu est le commencement de son amour, et la foi est le commencement de l'attachement à Dieu ».

ARTICLE 8.

La crainte initiale diffère-t-elle en substance de la crainte filiale?

DIFFICULTÉS : La crainte initiale semble différer en substance de la crainte filiale. En effet :

1. La crainte filiale naît de l'amour. Mais la

[v. 25] : « Radix sapientiæ est timere Dominum : rami enim illius longævi ». Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur sapientia esse.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est [In corp.], alio modo fides est principium sapientiæ et alio modo timor. Unde dicitur Eccli. 25 [v. 16] : « Timor Dei initium dilectionis ejus : fidei autem initium agglutinandum est ei ».

ARTICULUS VIII.

Utrum timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali.

[3 Sent., dist. 34, qu. 2, art. 3, qua 2]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali.

crainte initiale est au principe de l'amour, selon cette parole de l'Ecclésiastique : « La crainte du Seigneur est le commencement de l'amour ». La crainte initiale est donc autre que la crainte filiale.

2. La crainte initiale craint la peine, objet de la crainte servile, et, par suite, il semble que la crainte initiale soit la même que la crainte servile. Or la crainte servile est autre que la crainte filiale. Donc aussi la crainte initiale est autre en substance que la crainte filiale.

3. Le milieu diffère, sous une même raison, de l'un et l'autre de ses extrêmes. Or la crainte initiale tient le milieu entre la crainte servile et la crainte filiale. Elle diffère donc et de la crainte filiale et de la crainte servile.

CEPENDANT, perfection et imperfection ne diversifient pas la substance d'une chose. Or la crainte initiale et la crainte filiale diffèrent selon la perfection ou l'imperfection de la charité,

---

Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis : secundum illud Eccli. 25 [v. 16] : « Timor Domini initium est dilectionis ». Ergo timor initialis est alius a filiali.

2. PRÆTEREA, timor initialis timet pœnam, quæ est objectum servilis timoris : et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

3. PRÆTEREA, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et a filiali et a servili.

SED CONTRA est quod perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem caritatis : ut patet per Augustinum, in Prim.

comme le montre S. Augustin. La crainte initiale ne diffère donc pas en substance de la crainte filiale.

CONCLUSION : La crainte initiale tire son nom de ce qu'elle est un commencement, une initiation. Mais comme la crainte filiale et la crainte servile sont, sous un certain mode, le commencement de la sagesse, l'une et l'autre peuvent, de quelque façon, être appelées crainte initiale. Mais ce n'est pas dans cette acception qu'est prise la crainte initiale quand on la distingue de la crainte servile et de la crainte filiale. On l'entend comme convenant à l'état des débutants, en qui apparaît bien la crainte filiale sous l'influence de la charité naissante, mais qui ne possèdent cependant pas la crainte filiale à l'état parfait, parce qu'ils ne sont pas encore parvenus à la perfection de la charité. Et c'est pourquoi la crainte initiale est à la crainte filiale ce que la charité imparfaite est à la charité parfaite. Or charité parfaite et

---

Canonic. Joan. [tract. 9]. Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

RESPONDEO dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor filialis et timor servilis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali. Sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidem timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt [1] ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum.

---

[1] In ms. : *perveniunt*

charité imparfaite ne diffèrent pas dans leur essence, mais seulement comme des états divers de charité. Et c'est pourquoi il faut dire que la crainte initiale, au sens où nous l'entendons ici, ne diffère pas de la crainte filiale [63].

SOLUTIONS : 1. La crainte qui est le commencement de l'amour est la crainte servile, « qui introduit à la charité comme le crin fait passer le lin » [64], selon l'expression de S. Augustin. — Ou bien, si on rapporte le texte de l'Ecriture à la crainte initiale, la crainte est dite commencement de l'amour, non pas absolument parlant, mais par rapport à l'état de charité parfaite.

2. La crainte initiale ne redoute pas la peine comme son objet propre, mais parce qu'il lui reste quelque chose de la crainte servile. Celle-ci demeure, en substance, avec la charité, mais sans servilité. Par ailleurs son acte (servile) demeure bien en même temps que la charité imparfaite

---

Et ideo dicendum est quod timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a [1] timore filiali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod timor qui est initium dilectionis est timor servilis, qui « introducit ad caritatem sicut seta introducit linum », ut Augustinus dicit [loc. cit.]. — Vel, si hoc referatur ad timorem initialem [2], dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum caritatis perfectæ.

AD SECUNDUM dicendum quod timor initialis non timet pœnam sicut proprium objectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adjunctum. Qui secundum substantiam manet quidem cum caritate, servilitate remota : sed actus ejus manet quidem cum caritate imperfecta in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore

---

[1] In ms. : *in*. — [2] In ms. add. *quid*.

3. Le Christ n'aurait pas suffi à racheter le genre humain s'il avait été seulement homme. S'il a pu racheter le genre humain selon sa nature humaine et obtenir par là le pouvoir judiciaire, cela manifeste qu'il est Dieu lui-même et doit être honoré autant que le Père, non pas comme homme, mais comme Dieu.

4. Dans cette vision de Daniel, il s'agit manifestement de la plénitude de l'ordre du pouvoir judiciaire. Elle réside d'abord, comme en sa source première, en Dieu lui-même, et plus spécialement dans le Père, qui est le principe de toute déité. C'est pour cela que le texte dit d'abord : « L'Ancien siège. » Mais le pouvoir judiciaire a été transmis par le Père au Fils, non seulement éternellement en vertu de sa nature divine, mais même dans le temps, selon sa nature humaine, qui l'a méritée. C'est pourquoi la vision prophétique se poursuit :

---

natura, sed ex divinitatis virtute.

Ad tertium dicendum, quod Christus non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset. Et ideo ex hoc ipso quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc judiciariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur, quod ipse est Deus; et ita æqualiter honorandus cum Patre, non inquantum homo, sed inquantum Deus.

Ad quartum dicendum, quod in illa visione Danielis manifeste totus exprimitur ordo judiciariæ potestatis. Quæ quidem, sicut in prima origine, est in ipso Deo, et specialius in Patre, qui est fons totius deitatis. Et ideo præmittitur primo, quod Antiquus dierum sedit. Sed a Patre judiciaria potestas traducta est in Filium, non solum ab æterno secundum divinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua eam meruit. Et ideo subjungitur in visione prædicta : « Ecce cum nubibus cæli quasi Filius hominis veniebat, et

une vertu, infusée elle aussi par l'Esprit-Saint : autrement le Saint-Esprit serait en contradiction avec lui-même. Or la crainte s'oppose à l'espérance, qui est une vertu. La crainte n'est donc pas un don du Saint-Esprit.

2. C'est le propre de la vertu théologale d'avoir Dieu pour objet. Or la crainte a Dieu pour objet, puisque c'est Dieu qu'on redoute. La crainte n'est donc pas un don, mais une vertu théologale.

3. La crainte naît en suite de l'amour. Or on compte l'amour comme vertu théologale. Donc aussi la crainte est vertu théologale, comme se rapportant pour ainsi dire au même objet que l'amour.

4. S. Grégoire déclare que la crainte nous est donnée pour combattre l'orgueil. Mais à l'orgueil s'oppose la vertu d'humilité. Donc aussi la crainte est comprise sous cette vertu.

5. Les dons sont plus parfaits que les vertus, car ils sont accordés pour aider les vertus, au dire de

---

Sancto : alioquin Spiritus Sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus Sancti.

2. Præterea, virtutis theologicæ proprium est quod Deum habeat pro objecto. Sed timor habet Deum pro objecto, inquantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Præterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo et timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Præterea, Gregorius dicit, 2 Moral. [cap. 49], quod timor datur contra superbiam. Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo et timor sub virtute comprehenditur.

5. Præterea, dona sunt perfectiora virtutibus : dantur enim in adjutorium virtutum, ut Gregorius dicit, 2 Moral. [ibid.]. Sed spes est perfectior timore :

S. Grégoire. Mais l'espérance est plus parfaite que la crainte, car l'espérance a pour objet un bien, et la crainte un mal. Comme l'espérance est une vertu, on ne doit pas dire que la crainte est un don.

CEPENDANT, Isaie énumère la crainte parmi les sept dons du Saint-Esprit.

CONCLUSION : La crainte est multiple, avons-nous dit déjà. — Ce n'est pas la crainte des hommes, comme le dit S. Augustin, qui est un don de Dieu, celle qui poussa S. Pierre à renier le Christ, mais celle-là dont il a été dit : « Craignez celui qui peut envoyer l'âme et le corps en enfer ». — La crainte servile ne doit pas non plus être énumérée parmi les sept dons du Saint-Esprit, bien qu'elle vienne du Saint-Esprit; car on peut la posséder, liée à une volonté de pécher. Mais aucun des dons du Saint-Esprit n'est compatible avec le vouloir du péché, car ils ne sont pas sans la charité. — Il reste que la crainte de Dieu, comptée parmi les sept dons du Saint-

---

quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

SED CONTRA est quod [1] Isaiæ 11 [v. 3] timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus Sancti.

RESPONDEO dicendum quod multiplex est timor, ut supra [art. 2] dictum est. Timor autem humanus, ut dicit Augustinus, in libro de Gratia et Lib. Arb. [cap. 18], non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum : sed ille timor de quo dictum est [Matth. cap. 10, v. 28], « Illum timete qui potest animam et corpus mittere in gehennam ».

Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti, licet sit a Spiritu Sancto. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de Nat. et Gratia [cap. 57], potest habere annexam voluntatem

---

[1] In ms. add. *dicitur*.

Esprit, est la crainte filiale ou crainte chaste. Les dons du Saint-Esprit sont des perfections habituelles des puissances de l'âme, qui rendent celles-ci très souples à la motion de l'Esprit-Saint, de même que grâce aux vertus morales les puissances de l'âme deviennent bien dociles à l'action de la raison. Or, pour qu'un être soit dans un bon état de mobilité par rapport à son moteur, la première condition est qu'il lui soit soumis, et sans répugnance; car c'est cette répugnance du mobile au moteur qui empêche le mouvement. Cette soumission sans répugnance la crainte filiale, ou crainte chaste, la produit, en nous mettant en révérence devant Dieu, et en nous faisant fuir la séparation d'avec lui. C'est pourquoi la crainte filiale tient, parmi les dons du Saint-Esprit, le premier degré dans l'ordre ascendant, et le dernier dans l'ordre descendant, ainsi que le dit S. Augustin.

---

peccandi : dona autem Spiritus Sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine caritate, ut dictum est [Ia IIæ, qu. 68, art. 5].

Unde relinquitur quod timor Dei qui numeratur inter septem dona Spiritus Sancti est timor filialis sive castus [1]. Dictum est enim supra [ibid., art. 1, 3] quod dona Spiritus Sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ quibus redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto, sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subjectum, non repugnans : quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona

[1] In ms. add. *ut*.

SOLUTIONS : 1. La crainte filiale ne s'oppose pas à la vertu d'espérance. Par la crainte filiale, en effet, nous ne craignons pas de manquer ce que nous espérons obtenir grâce au secours divin, mais nous craignons de nous soustraire nous-mêmes à ce secours. Et c'est pourquoi la crainte filiale et l'espérance forment un tout et se parfont l'une l'autre.

2. L'objet propre et principal de la crainte étant un mal qu'on fuit, Dieu, sous cet aspect, ne peut pas être l'objet de la crainte, tandis qu'il est l'objet propre et principal de l'espérance et des autres vertus théologales. Car, par la vertu d'espérance, nous nous appuyons sur le secours divin, non seulement pour obtenir tous les autres biens quels qu'ils soient, mais principalement pour posséder Dieu lui-même, comme le bien premier. — Il en est de même dans les autres vertus théologales.

Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo; sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in Monte [lib. 1, cap. 4].

AD PRIMUM ergo dicendum quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum : sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohærent et se invicem perficiunt.

AD SECUNDUM dicendum quod proprium et principale objectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse objectum timoris, sicut supra [art. 1] dictum est. Est autem per hunc modum objectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona; sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

3. Du fait que l'amour est le principe de la crainte, il ne suit pas que la crainte de Dieu ne soit pas un habitus distinct de la charité, qui est l'amour de Dieu; car l'amour est le principe de tous les sentiments, et cependant c'est dans divers habitus que nous atteignons la perfection des autres sentiments. Pourtant l'amour possède plus la raison de vertu que la crainte, car l'amour se rapporte au bien, et c'est au bien que la vertu est principalement ordonnée selon sa raison propre. Pour le même motif, l'espérance est comptée comme vertu. Mais la crainte considère principalement le mal, dont elle implique la fuite. Par suite la crainte est moins qu'une vertu théologale.

4. « L'orgueil commence quand l'homme se sépare de Dieu », dit l'Ecclésiastique, c'est-à-dire, quand l'homme ne veut pas se soumettre à Dieu, ce qui s'oppose à la crainte filiale, qui fait révérer Dieu. Par suite la crainte détruit le principe de

---

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod amor est principium timoris non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a caritate, quæ est amor Dei : quia amor est principium omnium affectionum, et tamen in diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis [1ª 2æ, qu. 55, art. 3, 4] patet. Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cujus fugam importat. Unde est aliquid minus virtute theologica.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicitur Eccli. 10 [v. 14], « initium superbiæ hominis apostatare a Deo », hoc est nolle subdi Deo : quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiæ : propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium ejus : dona enim Spiritus

l'orgueil, et c'est pour cela qu'elle est donnée contre l'orgueil. Il ne s'ensuit pas cependant qu'elle s'identifie avec la vertu d'humilité, mais qu'elle est son principe. Les dons du Saint-Esprit, en effet, sont principes des vertus intellectuelles et morales, mais les vertus théologales sont principes des dons.

Et ainsi se résout la cinquième objection.

ARTICLE 10.

La crainte diminue-t-elle quand croît la charité?

DIFFICULTÉS : Il semble que, la charité grandissant, la crainte diminue. En effet :

1. S. Augustin déclare que « dans la mesure où la charité s'accroît, la crainte décroît ».

2. Quand l'espérance croît, la crainte diminue. Or l'espérance croît avec la charité. Donc, quand la charité s'accroît, la crainte diminue.

Sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra [1ª 2æ, qu. 68, art. 4] dictum est. Sed virtutes theologicæ sunt principia donorum, ut supra [1ª 2æ, quæst. 68, art. 4, ad 3] habitum est.

Unde patet responsio ad quintum.

ARTICULUS X.

Utrum crescente caritate diminuatur timor.

[3 Sent., dist. 34, qu. 2, art. 3, quª 3]

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod crescente caritate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus, super Prim. Canonic. Joan. [tract. 9] : « Quantum caritas crescit, tantum timor decrescit ».

2. PRÆTEREA, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente caritate crescit spes, ut supra [qu. 17, art. 8] habitum est. Ergo crescente caritate diminuitur timor.

3. L'amour implique l'union ; la crainte, la séparation. Mais quand l'union se resserre, la séparation diminue. Donc, l'amour augmentant, la crainte diminue.

CEPENDANT, S. Augustin nous dit que « la crainte de Dieu non seulement engendre, mais aussi parfait la sagesse, celle qui aime Dieu souverainement et le prochain comme soi-même ».

CONCLUSION : Il y a deux craintes de Dieu : l'une, la crainte filiale, qui fait appréhender à l'homme d'offenser Dieu ou d'être séparé de lui ; l'autre, la crainte servile, qui nous fait redouter la peine. — Pour la crainte filiale, il est nécessaire qu'elle augmente quand croît la charité, comme un effet se développe en même temps que sa cause : c'est qu'en effet, plus on aime quelqu'un, plus on craint de l'offenser et d'être séparé de lui [67]. — Quant à la crainte servile, sa servilité est totalement supprimée par l'apparition de la charité, tandis

---

3. PRÆTEREA, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore caritatis diminuitur timor.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro Octoginta trium Quæst. [qu. 36], quod « Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, idest quæ summe diligit Deum et proximum tanquam seipsum ».

RESPONDEO dicendum quod duplex est timor Dei, sicut dictum est [art. 2] : unus quidem filialis, quo quis timet offensam ipsius vel separationem ab ipso ; alius autem servilis, quo quis timet pœnam. Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa : quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari.

Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur caritate adveniente : remanet tamen secundum

que la crainte de la peine demeure en substance, ainsi qu'on l'a dit. Cette crainte elle-même diminue, surtout dans son acte, quand croît la charité, car on craint d'autant moins la peine qu'on aime Dieu davantage : en premier lieu, parce qu'on prête moins d'attention à son propre bien, que contrarie la peine; en second lieu, parce que celui qui adhère plus fortement à Dieu espère la récompense avec plus de confiance, et, par suite, redoute moins la peine.

SOLUTIONS : 1. Dans le texte cité, S. Augustin parle de la crainte de la peine.

2. C'est la crainte de la peine qui diminue quand augmente l'espérance. Mais lorsque cette vertu s'accroît, alors augmente la crainte filiale, car plus on attend avec certitude du secours d'autrui l'acquisition de quelque bien, plus on redoute de l'offenser et d'être séparé de lui [68].

3. La crainte filiale n'implique pas la sépara-

---

substantiam timor pœnæ, ut dictum est [art. 6]. Et iste timor diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum : quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna. Secundo, quia firmius[1] inhærens magis confidit de præmio, et per consequens minus timet de pœna.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore pœnæ.

AD SECUNDUM dicendum quod timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis : quia quanto aliquis certius exspectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere vel ab eo separari.

AD TERTIUM dicendum quod timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad

---

[1] In ms. : *filius*.

tion, mais bien plutôt la soumission : elle redoute la séparation d'avec cette sujétion à Dieu. Elle dénote d'une certaine façon cependant une séparation, par ceci que l'homme n'a pas la présomption de s'égaler à Dieu, mais qu'il se soumet à lui; séparation qu'on trouve aussi dans la charité, du fait que l'homme aime Dieu plus que soi-même et par dessus toutes choses. Il faut donc conclure que l'augment de l'amour de charité ne diminue pas la révérence de la crainte, mais la fortifie.

ARTICLE 11.

La crainte demeure-t-elle au ciel?

DIFFICULTÉS : Il semble que la crainte ne demeure pas au ciel. En effet :

1. On lit dans les Proverbes : « Il vivra tranquille, sans craindre le malheur »; ce qu'il faut entendre de l'homme qui jouit déjà de la sagesse

---

ipsum : separationem autem refugit a subjectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subjicit. Quæ etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

ARTICULUS XI.

Utrum timor remaneat in patria.

[1ª 2æ, qu. 67, art. 4, ad 2; 3 Sent., dist. 34, qu. 2, art. 3, quª. 4; De Virtut., qu. 4, art. 4, ad 2; In Psalm. 18]

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Prov. 1 [v. 33] : « Abundantia perfruetur, malorum timore sublato » : quod intelligitur de homine jam sapientia perfruente

dans la béatitude éternelle. Mais toute crainte concerne un mal, car c'est le mal qui est objet de la crainte. Il n'y aura donc aucune crainte dans la patrie.

2. Dans le ciel, les hommes seront rendus conformes à Dieu, selon la parole de S. Jean : « Quand [Dieu] apparaîtra, nous lui serons semblables ». Or Dieu ne redoute rien. Donc les hommes, dans le ciel, n'éprouveront aucune crainte.

3. L'espérance est plus parfaite que la crainte, car l'espérance regarde le bien, et la crainte le mal. Or il n'y aura pas d'espérance dans la patrie; il n'y aura donc pas non plus de crainte.

CEPENDANT, le Psaume dit : « La crainte de Iahvé est sainte; elle demeure à jamais ».

CONCLUSION : La crainte servile, ou crainte de la peine, n'existera d'aucune façon dans la patrie, une telle crainte étant exclue par la sécurité de la béatitude éternelle, sécurité qui est de

---

in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicujus mali : quia malum est objectum timoris, ut supra [art. 2, 5; 1ª 2æ, qu. 42, art. 1] dictum est. Ergo nullus timor erit in patria.

2. PRÆTEREA, homines in patria erunt Deo conformes : secundum illud 1 Joan. 3 [v. 2] : « Cum apparuerit, similes ei erimus ». Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. PRÆTEREA, spes est perfectior quam timor : quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalm. [Ps. 18, v. 10] : « Timor Domini sanctus permanet in sæculum ».

RESPONDEO dicendum quod timor servilis, sive timor pœnæ, nullo modo erit in patria : excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis,

l'essence de la béatitude même. Quant à la crainte filiale, de même qu'elle croît en même temps que la charité, de même elle sera parfaite quand la charité sera devenue parfaite. Aussi n'aura-t-elle pas au ciel exactement le même acte que présentement. — Pour bien voir cette vérité, il faut noter que l'objet propre de la crainte est un mal possible, comme l'objet propre de l'espérance est un bien possible. Et comme le mouvement de la crainte est semblable à une fuite, la crainte implique la fuite d'un mal difficile à supporter mais possible à éviter, (les maux de peu d'importance ne produisant pas de crainte). Par ailleurs, de même que le bien de toute chose est de demeurer dans son ordre, de même son mal est d'abandonner son ordre. Or l'ordre de la créature raisonnable est d'être soumise à Dieu et de dominer les autres créatures. Aussi, de même que le mal de la créature raisonnable est de se soumettre, par l'amour, à la créature inférieure, de même c'est encore son mal que de ne pas se soumettre à Dieu, mais, au contraire, de l'attaquer

---

quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra [qu. 18, art. 3; 1ª 2æ, qu. 5, art. 4] dictum est. Timor autem filialis, sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur. Unde non habebit in patria omnino eumdem actum quem habet modo.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod proprium objectum timoris est malum possibile : sicut proprium objectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis : parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscujusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscujusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem, ita etiam malum ejus est si non Deo se

présomptueusement ou de le mépriser. Or, à considérer la créature raisonnable dans son essence, ce mal peut lui arriver, par suite de la flexibilité de son libre arbitre ; mais chez les Bienheureux la perfection de la gloire rend ce mal impossible. En conséquence, dans la patrie, la fuite de ce mal, qui est de ne pas être soumis à Dieu, demeurera, comme fuite d'un mal possible à la nature, mais impossible à la béatitude ; sur la terre, cette fuite est celle d'un mal qui est tout à fait possible. — C'est pourquoi, commentant la parole de Job, « Les colonnes du ciel s'ébranlent et s'épouvantent à sa menace », S. Grégoire déclare : « Les puissances mêmes des cieux, qui regardent Dieu sans cesse, tremblent dans cette contemplation même. Mais ce tremblement, loin d'être pour eux une peine, n'est pas un tremblement de crainte, mais d'admiration » : ils admirent Dieu dans son existence transcendante et dans son incompréhensibilité. S. Augustin place une semblable crainte dans la patrie, bien qu'il laisse la question ouverte : « La crainte chaste qui demeure à jamais

---

subjiciat, sed in ipsum præsumptuose insiliat vel contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem : sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga igitur hujus mali quod est Deo non subjici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga hujusmodi mali ut omnino possibilis.

Et ideo Gregorius dicit, 17 Moral. [cap. 29], exponens illud Job 26 [v. 2], « Columnæ [cæli][1] contremiscunt et pavent ad nutum ejus » : « Ipsæ, inquit, virtutes cælestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem

---

1 In ms. ont, *cæli*.

aux siècles des siècles, si elle doit encore exister dans le siècle futur, ne sera plus la crainte qui s'épouvante du mal éventuel, mais celle qui se fixe dans le bien qu'on ne peut plus perdre. Là, en effet, où l'amour du bien acquis est sûr de ne plus changer, il est certain que la crainte du mal dont il faut se garder n'est, si l'on peut ainsi dire, qu'une sécurité. Or sous ce nom de crainte chaste, on désigne, à la vérité, cette volonté par laquelle c'est une nécessité pour nous de ne pas vouloir pécher, et cela, non dans une infirmité encore inquiète de ne plus pécher, mais dans une charité tranquillement garée du péché. Ou bien, si aucune crainte d'aucun genre ne peut exister là-haut, peut-être a-t-on parlé d'une crainte qui demeure à jamais pour dire qu'elle subsistera jusqu'où la crainte peut aller ».

---

tremor, ne [1] eis pœnalis sit, non timoris est sed admirationis » : quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem et eis incomprehensibilem. — Augustinus, in 14 de Civ. Dei [cap. 9], hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. « Timor, inquit, ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit timor exterrens [2] a malo quod accidere potest; sed tenens in bono quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto [3], si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum. Aut, si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in sæculum sæculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit [4] ».

---

[1] In ms. add. *idem.* — [2] In ms. : *exiens.*
[3] In ms. : *perfecto.*
[4] In ms. : *quia illud permanebit ad quo timor ipse producit.*

SOLUTIONS : 1. L'autorité des Proverbes exclut des Bienheureux la crainte inquiète et précautionneuse contre le mal, mais non la crainte établie dans la sécurité.

2. Comme le déclare Denys, « les mêmes choses à la fois sont semblables à Dieu et lui sont dissemblables : semblables, selon leur imitation de l'inimitable », c'est-à-dire du fait qu'elles imitent à leur mesure Dieu, qui n'est pas parfaitement imitable; « dissemblables, selon que les choses créées restent en deçà de leur cause, déficientes vis-à-vis de ses mesures infinies et incomparables ». De ce que la crainte ne convient pas à Dieu, qui n'a pas de supérieur à qui il soit soumis, il ne suit pas qu'elle ne convienne pas aux Bienheureux, dont la béatitude consiste en une parfaite soumission à Dieu [69].

3. L'espérance implique un défaut, l'absence

AD PRIMUM ergo dicendum quod in auctoritate prædicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, de malo præcavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit [In corp.].

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Dionysius dicit, 9 cap. de Div. Nom. [S. Th. lect. 3], « eadem et similia sunt Deo et dissimilia : hoc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem », idest inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; « hoc autem secundum hoc quod causata minus habent a causa, infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia ». Unde non oportet quod, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem cui subjiciatur, quod propter hoc non conveniat [1] beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subjectione ad Deum.

AD TERTIUM dicendum quod spes importat quemdam defectum, scilicet absentiam beatitudinis, quæ

---

[1] In ms. : *conveniet.*

de la béatitude, absence que la possession présente de la béatitude fera disparaître. Mais la crainte comporte un défaut qui tient à la nature créée, à cause de son infinie distance de Dieu, défaut qui demeurera dans la patrie. Et c'est pourquoi la crainte ne disparaîtra pas complètement.

ARTICLE 12.

La pauvreté d'esprit est-elle la béatitude qui correspond au don de crainte?

DIFFICULTÉS : La pauvreté d'esprit [70] ne semble pas être la béatitude qui répond au don de crainte. En effet :

1. La crainte est le début de la vie spirituelle. Or la pauvreté se rattache à la perfection de la vie spirituelle, selon S. Matthieu : « Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres ». La pauvreté d'esprit ne correspond donc pas au don de crainte.

---

tollitur per ejus præsentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat a Deo : quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

ARTICULUS XII.

Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.

[3 Sent., dist. 34, qu. 1, art. 4; In Matth., cap. 5]

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex dictis [art. 7] patet. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis : secundum illud Matth. 19 [v. 21] : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus ». Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Le Psaume nous dit : « Pénètre ma chair de ta crainte », ce qui montre que c'est à la crainte que revient le rôle de réprimer la chair. Mais à la répression de la chair semble au premier chef se rattacher la béatitude des larmes. Donc la béatitude des larmes répond mieux au don de crainte que la béatitude de la pauvreté.

3. Le don de crainte correspond à la vertu d'espérance. Mais à l'espérance semble surtout répondre la dernière béatitude : « Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu », d'après l'Epître aux Romains : « Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu ». Cette béatitude répond donc mieux au don de crainte que la pauvreté d'esprit.

4. Aux béatitudes répondent des fruits [71]. Mais on ne trouve rien dans les fruits qui corresponde au don de crainte. Il n'y a donc pas non plus dans les béatitudes quelque chose qui lui corresponde.

---

2. PRÆTEREA, in Psalm. [Ps. 118, v. 120] dicitur : « Confige timore tuo carnes meas » : ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad reprehensionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

3. PRÆTEREA, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est [art. 9, ad 1]. Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quæ est, « Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur » [Matth., cap. 5, v. 9] : ut dicitur Rom. 5 [v. 2], « gloriamur [1] in spe gloriæ filiorum Dei ». Ergo illa beatitudo magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

4. PRÆTEREA, supra [1ª 2æ, qu. 70, art. 2] dictum est quod beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil

---

[1] In ms. : *gloriam.*

CEPENDANT, au dire de S. Augustin, « la crainte de Dieu convient aux humbles dont il a été dit : Bienheureux les pauvres en esprit ».

CONCLUSION : A la crainte correspond très proprement la pauvreté d'esprit. A la crainte filiale, en effet, revient de témoigner de la révérence à Dieu, et de lui être soumis : dès lors, ce qui fait suite à une pareille sujétion se rattache au don de crainte. Mais du fait de sa soumission à Dieu, l'homme cesse de chercher à se magnifier en lui-même ou en un autre que Dieu, car un tel sentiment répugnerait à une sujétion parfaite à Dieu. C'est pour cela qu'il est dit dans le Psaume : « Ceux-ci se confient dans les chars et ceux-là dans les chevaux, mais nous, nous invoquons le nom de notre Dieu ». Et c'est pourquoi, s'il craint parfaitement Dieu, l'homme ne cherche ni à s'exalter en lui-même par l'orgueil, ni à se glorifier dans les biens extérieurs, honneurs et

---

in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in Mont. [lib. 1, cap. 4] : « Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur : Beati pauperes spiritu ».

RESPONDEO dicendum quod timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse, id quod ex hujusmodi subjectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subjicit, desinit quærere [1] in seipso vel in aliquo alio magnificari nisi in Deo : hoc enim repugnaret perfectæ subjectioni ad Deum. Unde dicitur in Psalm. [Ps. 19, v. 8] : « Hi in curribus et hi in equis : nos autem in nomine Dei nostri invocabimus ». Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens

[1] In ms. : *quære.*

richesses : ces deux sentiments relèvent de la pauvreté d'esprit, en entendant par pauvreté d'esprit soit un anéantissement de l'enflure et de l'orgueil de l'esprit, soit un mépris des biens temporels dont le renoncement se fait par l'esprit, c'est-à-dire par la volonté de l'homme sous la motion du Saint-Esprit, ainsi que l'exposent S. Ambroise et S. Jérôme.

SOLUTIONS : 1. La béatitude est un acte de la vertu parfaite, et c'est pourquoi toutes les béatitudes se rattachent à la perfection de la vie spirituelle. Mais le commencement de cette perfection semble se réaliser quand, tendant à la parfaite participation aux biens spirituels, on méprise les biens de la terre; de même que la crainte est le premier degré parmi les dons. Mais la perfection ne consiste pas dans l'abandon même des biens temporels : c'est là seulement le chemin de la perfection [**72**]. Toutefois la crainte filiale, à

---

est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam; neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit [loc. cit., cap. 1]; vel etiam abjectio temporalium rerum quæ fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum Spiritus Sancti, ut Ambrosius [In Luc., lib. 5, ad cap. 6, v. 20] et Hieronymus [In Matth., ad cap. 5, v. 3] exponunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, cum beatitudo sit [1] actus **virtutis** perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem bona terrena contemnat : sicut timor primum habet locum

[1] In ms. : *fit.*

qui répond la béatitude de la pauvreté, demeure même avec la perfection de la sagesse.

2. Ce qui est plus directement opposé à la sujétion à Dieu qu'apporte la crainte filiale, c'est l'exaltation indue de l'homme en lui-même ou dans les autres biens, plus directement que les plaisirs cherchés au dehors. Ceux-ci cependant s'opposent à la crainte par leurs conséquences : car celui qui révère Dieu et lui est soumis ne met pas son plaisir en autre chose que Dieu. Mais le plaisir ne comporte pas cependant l'aspect de difficulté, caractère essentiel de l'objet de la crainte, comme l'implique l'exaltation de soi [73]. Et c'est pourquoi la béatitude de la pauvreté répond directement au don de crainte ; seulement, la béatitude des larmes en relève aussi, mais par voie de conséquence.

3. L'espérance implique un mouvement de tendance vers le terme qui est son but, tandis que la crainte comporte un mouvement de retrait

---

in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium desertione : sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ, ut supra [art. 7] dictum est.

Ad secundum dicendum quod directius opponitur subjectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus quam delectatio extranea. Quæ tamen opponitur timori ex consequenti : quia qui Deum reveretur et ei subjicitur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori : beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur : timor autem importat magis motum secundum

vis-à-vis de son point de départ, (l'objet dont elle s'écarte) [74]. Et c'est pourquoi la dernière béatitude, qui est le terme de la perfection spirituelle, correspond, de la façon qu'il faut, à l'espérance, par mode d'objet ultime ; mais la première béatitude, qui se réalise en un retrait vis-à-vis des biens extérieurs dont la possession empêche la soumission à Dieu, correspond, de la façon qu'il faut, à la crainte.

4. Parmi les fruits, ceux qui sont relatifs à l'usage modéré ou à la totale abstention des biens temporels semblent convenir au don de crainte : ainsi la modestie, la continence et la chasteté [75].

---

habitudinem [1] recessus a termino a quo. Et ideo ultima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum objecti ultimi : sed prima beatitudo, quæ est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subjectionem, congrue respondet timori.

Ad quartum dicendum quod in fructibus illa quæ pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire : sicut modestia, continentia et castitas.

---

[1] In mss. add. *beatitudo*.

QUESTION 20.

LE DÉSESPOIR.

Venons-en maintenant à l'étude des vices opposés à la vertu d'espérance et au don de crainte : d'abord le désespoir et ensuite la présomption.

A propos du désespoir, nous aurons à nous demander : 1. Si le désespoir est un péché. — 2. S'il peut exister sans l'infidélité. — 3. S'il est le plus grave des péchés. — 4. S'il naît de l'acédie.

ARTICLE 1.

Le désespoir est-il un péché?

DIFFICULTÉS : Il semble que le désespoir ne soit pas un péché. En effet :

1. Tout péché, d'après S. Augustin, comporte une conversion à un bien périssable, avec une

---

QUÆSTIO XX.

DE DESPERATIONE.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de desperatione; secundo, de præsumptione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1. Utrum desperatio sit peccatum. — 2. Utrum possit esse sine infidelitate. — 3. Utrum sit maximum peccatorum. — 4. Utrum oriatur ex accidia.

ARTICULUS I.

Utrum desperatio sit peccatum.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad bonum commutabile cum aversione ab incommutabili bono; ut per Augustinum patet in 1 lib. de Lib. Arb. [cap. 16]. Sed desperatio non habet

aversion pour le bien immuable. Or le désespoir ne comporte pas de conversion à un bien périssable. Il n'est donc pas péché.

2. Ce qui sort d'une bonne racine ne paraît pas être un péché, car « un arbre bon ne peut pas produire de mauvais fruits », comme il est dit dans S. Matthieu. Or le désespoir semble venir d'une bonne racine, la crainte de Dieu ou l'horreur de la grandeur des péchés personnels. Le désespoir n'est donc pas un péché.

3. Si le désespoir était un péché, ce serait, dans les damnés, un péché que de désespérer. Or ce désespoir ne leur est pas imputé à faute, mais plutôt à damnation. Il n'est donc pas non plus imputé à faute à ceux qui sont encore sur la terre. Et ainsi le désespoir n'est pas un péché.

CEPENDANT, ce qui induit les hommes à péché semble être, non seulement un péché, mais un principe de péchés. Or le désespoir est de

---

conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

2. PRÆTEREA, illud quod oritur ex bona radice non videtur esse peccatum : quia « non potest arbor bona malos fructus facere », ut dicitur Matth. 7 [v. 18]. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice : scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. PRÆTEREA, si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

SED CONTRA, illud per quod homines in peccata inducuntur videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est hujusmodi : dicit enim Apostolus de quibusdam, ad Ephes. 4 [v. 19] : « Qui desperantes semetipsos tradiderunt

cette sorte : l'Apôtre parle en effet de certains « qui, désespérant, se sont livrés à la débauche par la pratique de toutes sortes d'impuretés dans la cupidité ». Le désespoir n'est donc pas seulement un péché, mais le principe d'autres péchés.

CONCLUSION : Au dire d'Aristote, ce qui, dans l'intelligence, est affirmation ou négation, se traduit, dans l'appétit, en recherche et en fuite; et ce qui est, dans la connaissance, vrai ou faux, devient, dans l'appétit, bon et mauvais. C'est pourquoi tout mouvement de l'appétit en conformité avec une intelligence vraie est de soi bon; par contre, tout mouvement appétitif en conformité avec une intelligence fausse est de soi mauvais et péché [76]. Or, envers Dieu, le jugement vrai de l'intelligence est que c'est de lui que vient le salut des hommes, et que le pardon est donné aux pécheurs, selon le mot d'Ezéchiel : « Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive ». Par contre, l'opinion

---

impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ et avaritiæ ». Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

RESPONDEO dicendum quod secundum Philosophum, in 6 Ethic. [cap. 2], illud quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio [1] et fuga : et quod est in intellectu verum et falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens [2] intellectui vero, est secundum se bonus : omnis autem motus appetitivus conformiter se habens [3] intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur; secundum illud Ezech. 18 [v. 23] : « Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat ». Falsa autem opinio est quod

---

[1] In ms. : *persecutio*. — [2] In ms. add. *in*. — [3] In ms. add. *in*.

fausse est que Dieu refuse le pardon au pécheur repentant, ou qu'il ne retourne pas les pécheurs vers lui par la grâce qui les justifie. Et c'est pourquoi, de même que le mouvement d'espérance, qui se réalise en conformité avec un jugement vrai, est louable et vertueux, de même le mouvement opposé de désespoir, qui se fait en conformité avec une opinion fausse sur Dieu, est vice et péché.

SOLUTIONS : 1. Dans tout péché mortel, il y a aversion pour le bien immuable et conversion à un bien périssable, mais diversement. En effet, c'est principalement en une aversion pour le bien immuable que consistent les péchés opposés aux vertus théologales, comme la haine de Dieu, le désespoir et l'infidélité, parce que les vertus théologales ont Dieu pour objet; ce n'est qu'en conséquence qu'ils impliquent une conversion à un bien périssable, l'âme qui délaisse Dieu se tournant nécessairement, et comme par voie de con-

---

peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam justificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus et peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile, sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, desperatio et infidelitas, quia virtutes theologicæ habent Deum pro objecto : ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione

séquence, vers d'autres réalités. Les autres péchés, par contre, consistent principalement en une conversion à un bien périssable, et, comme conséquence, en une aversion pour le bien immuable : celui qui pratique la fornication n'a pas en effet l'intention de s'éloigner de Dieu, mais de jouir d'un plaisir de la chair, et la conséquence est qu'il s'éloigne de Dieu.

2. De la racine d'une vertu un effet peut sortir de deux façons. Directement, du côté de la vertu elle-même, comme un acte sort d'un habitus : et sous ce mode, aucun péché ne peut sortir d'une racine vertueuse; et c'est en ce sens que S. Augustin déclare que « nul n'use mal de la vertu ». Par ailleurs, un effet peut venir d'une vertu indirectement et occasionnellement. Dès lors, rien n'empêche qu'un péché émane d'une vertu : ainsi voit-on certains s'enorgueillir de leurs vertus, selon la parole de S. Augustin : « L'orgueil s'insinue dans leurs bonnes œuvres, pour qu'elles périssent ». De cette façon, il peut arriver que de la

---

ad commutabile bonum, ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono : non enim qui fornicatur intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

Ad secundum dicendum quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu : et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb. [lib. 2, cap. 18, 19], quod « virtute nemo male utitur ». — Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere : sic interdum de virtutibus aliqui superbiunt, secundum illud Augustini [In Regula] : « Superbia bonis operibus insidiatur ut pereant ». Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit

crainte de Dieu ou de l'horreur des péchés personnels naisse le désespoir, quand on use mal de ces biens et qu'on y prend une occasion de désespérer.

3. Les damnés sont en état de désespoir, à cause de l'impossibilité où ils se trouvent de revenir à la béatitude. Et c'est pourquoi le fait de ne pas espérer ne leur est pas imputé à faute, mais c'est une part de leur damnation. De même aussi sur terre, quelqu'un qui désespérerait d'atteindre ce qu'il n'est pas par nature appelé à posséder ou ce qui ne lui est pas dû, ne commettrait pas un péché : ainsi le médecin qui désespérerait de la guérison d'un malade, ou l'homme qui désespérerait de posséder un jour des richesses.

ARTICLE 2.

Peut-il y avoir désespoir sans infidélité?

DIFFICULTÉS : Il semble qu'il ne puisse y avoir désespoir sans infidélité. En effet :

1. La certitude de l'espérance dérive de la foi.

---

desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

AD TERTIUM dicendum quod damnati sunt in statu desperandi, propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quod non sperant non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viæ si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum : puta si medicus desperaret de curatione alicujus infirmi, vel si aliquis desperat se fore divitias adepturum.

ARTICULUS II.

Utrum desperatio sine infidelitate esse possit.

[2 Sent., dist. 43, art. 3, ad 1]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim

Or tant qu'une cause demeure, son effet ne disparaît pas. Donc on ne peut perdre la certitude de l'espérance par le désespoir que si la foi s'en est allée.

2. Faire passer une faute personnelle avant la bonté ou la miséricorde divines, c'est nier l'infinité de cette miséricorde ou de cette bonté, ce qui est de l'infidélité. Or celui qui désespère fait passer sa faute avant la miséricorde ou la bonté de Dieu, selon cette parole de la Genèse : « Mon crime est trop grand pour que j'en puisse mériter le pardon ». Donc quiconque désespère est infidèle.

3. Quiconque tombe dans une hérésie condamnée est infidèle. Or celui qui désespère semble bien verser dans une hérésie condamnée par l'Eglise, celle des Novatiens qui prétendent que les péchés ne sont pas remis après le Baptême. Quiconque désespère semble donc bien être infidèle.

---

spei [a][1] fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando nisi fide sublata.

2. Præterea, præferre culpam propriam[2] bonitati vel misericordiæ divinæ est negare infinitatem divinæ misericordiæ vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam præfert misericordiæ vel bonitati divinæ : secundum illud Gen. 4 [v. 13] : « Major est iniquitas mea quam ut veniam merear ». Ergo quicumque desperat est infidelis.

3. Præterea, quicumque incidit in hæresim damnatam est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat sit infidelis.

---

[1] In ms. om.
[2] In ms. : *proprie.*

CEPENDANT, la disparition d'une réalité postérieure à une autre n'enlève pas la première. Or l'espérance est postérieure à la foi. Donc, quand l'espérance s'en est allée, la foi peut demeurer, et tout désespéré n'est pas infidèle.

CONCLUSION : L'infidélité relève de l'intelligence, et le désespoir de la volonté. Mais l'intelligence porte sur l'universel, et la puissance appétitive sur les singuliers : le mouvement de l'universel va en effet de l'âme aux choses, qui, en elles-mêmes, sont des réalités particulières. Or on trouve des hommes au jugement droit dans l'universel et qui n'agissent pas comme il faut quand il s'agit du mouvement appétitif, parce que leur jugement, dans le particulier, est faux : c'est qu'il est nécessaire que, du jugement dans l'universel, ils passent au désir d'une réalité particulière par l'intermédiaire d'un jugement particulier, de même que d'une proposition universelle on n'infère pas une conclusion particu-

---

SED CONTRA est quod remoto posteriori non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra [qu. 17, art. 7] dictum est. Ergo remota spe potest manere fides. Non ergo quicumque desperat est infidelis.

RESPONDEO dicendum quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio vero ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est, sed vis appetitiva movetur ad particularia : est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit [1] autem aliquem habentem rectam æstimationem in universali [2] circa motum appetitivum non recte se habere, corrupta ejus existimatione in particulari : quia necesse est quod ab æstimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante æstimatione particulari, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 11]; sicut a propositione in universali non infertur conclusio

---

1 In ms. : *contingeт*. — 2 In ms. add. *etiam*.

lière sans recourir à l'intermédiaire d'une proposition particulière [77]. C'est de là qu'il arrive qu'un homme, possédant la vraie foi dans l'universel, tombe en défaut dans son acte de vouloir vis-à-vis d'un objet particulier, par suite d'une corruption de son jugement particulier, corruption apportée par un habitus vicieux ou par une passion. Ainsi celui qui pratique la fornication, en faisant choix de ce crime comme d'une chose bonne pour lui à l'heure actuelle, celui-là a une appréciation pervertie dans le cas particulier, alors que cependant il garde, dans l'universel, un jugement vrai de foi, à savoir que la fornication est un péché mortel. Semblablement un homme, tout en gardant, dans l'universel, ce jugement vrai de foi qu'il y a dans l'Eglise la rémission des péchés, peut cependant éprouver ce mouvement de désespoir que pour lui, dans son état actuel, il n'y a pas à espérer le pardon, ceci par suite d'une perversion de jugement dans un cas particulier [78]. De cette façon il peut y avoir désespoir sans infidélité, tout comme les autres péchés mortels.

---

particularis nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus æstimatione per habitum vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi ut nunc, habet corruptam æstimationem in particulari, cum tamen retineat in universali æstimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis, retinendo in universali veram existimationem fidei, scilicet quod est remissio peccatorum in Ecclesia, potest pati motum desperationis, quod sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta existimatione ejus circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

SOLUTIONS : 1. L'élimination d'un effet ne dépend pas seulement de la disparition de la cause première, mais aussi de l'abolition de la cause seconde. Par suite, le mouvement de l'espérance peut être supprimé, non seulement par suppression du jugement universel de foi, qui est comme la cause première de la certitude de l'espérance, mais aussi par disparition du jugement particulier, qui en est comme la cause seconde.

2. Celui qui, dans l'universel, jugerait que la miséricorde de Dieu n'est pas infinie, serait infidèle [79]. Or ce n'est pas cela que pense le désespéré, mais que pour lui, dans l'état où il se trouve, à cause de telle disposition particulière, il n'y a pas à espérer en la miséricorde divine.

3. Les Novatiens [80] niaient, dans l'universel, qu'il y eût dans l'Eglise la rémission des péchés.

AD PRIMUM ergo dicendum quod effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali existimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei; sed etiam sublata æstimatione particulari, quæ est causa sicut secunda.

AD SECUNDUM dicendum quod si quis in universali existimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans : sed quod sibi in statu illo, propter aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum ad tertium quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

ARTICLE 3.

Le désespoir est-il le plus grave des péchés ?

DIFFICULTÉS : Le désespoir ne semble pas être le plus grand des péchés. En effet :

1. Il peut y avoir désespoir sans infidélité. Or l'infidélité est le plus grand des péchés, puisqu'elle ruine le fondement de l'édifice spirituel. Le désespoir n'est donc pas le plus grand des péchés.

2. A un plus grand bien s'oppose un plus grand mal, enseigne Aristote. Or la charité est meilleure que l'espérance, d'après S. Paul. Donc la haine est un péché plus grand que le désespoir.

3. Dans le péché de désespoir, il y a seulement une aversion désordonnée pour Dieu. Dans les autres péchés, il y a non seulement une aversion désordonnée, mais aussi une conversion illicite. Le péché de désespoir ne comporte donc pas une gravité plus grande, mais, au contraire, moins grande que les autres péchés.

ARTICULUS III.

Utrum desperatio sit maximum peccatorum.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est [art. præced.]. Sed infidelitas est maximum peccatorum : quia subruit fundamentum spiritualis ædificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. PRÆTEREA, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum, in 8 Ethic. [cap. 10]. Sed caritas est major spe, ut dicitur 1 Cor. 13 [v. 13]. Ergo odium est majus peccatum quam desperatio.

3. PRÆTEREA, in peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata con-

CEPENDANT, le péché incurable paraît être le plus grave, d'après ce texte de Jérémie : « Ta blessure est incurable, ta plaie est très mauvaise ». Or le péché de désespoir est inguérissable, selon cette autre parole de Jérémie : « Ma plaie est désespérément rebelle à la guérison ». Le désespoir est donc le plus grave des péchés.

CONCLUSION : Les péchés qui s'opposent aux vertus théologales sont, par leur genre même, plus graves que les autres péchés. En effet, les vertus théologales ont Dieu pour objet, et les péchés qui leur sont opposés impliquent directement et principalement une aversion pour Dieu. Or, dans tout péché mortel, la raison principale de mal et la gravité viennent de son aversion pour Dieu : si en effet on pouvait opérer une conversion au bien périssable sans aversion pour Dieu, encore que cette conversion fût désordonnée, elle ne serait cependant pas péché mortel. C'est pourquoi le péché qui, en premier lieu et de soi, implique

---

versio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

SED CONTRA, peccatum insanabile videtur esse gravissimum : secundum illud Jerem. 30 [v. 12] « Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua ». Sed peccatum desperationis est insanabile : secundum illud Jerem. 15 [v. 18] : « Plaga mea desperabilis renuit curari ». Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

RESPONDEO dicendum quod peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis sunt secundum suum genus aliis peccatis graviora. Cum igitur virtutes theologicæ habeant Deum pro objecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit a Deo : si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine

une aversion pour Dieu est ce qu'il y a de plus grave parmi les péchés mortels. — Or, aux vertus théologales s'opposent l'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu. La haine et l'infidélité, comparées au désespoir, se manifesteront plus graves, si on les considère en elles-mêmes, c'est-à-dire d'après ce qui constitue leur espèce propre. L'infidélité en effet vient de ce que l'homme ne croit pas à la vérité même de Dieu; la haine de Dieu est provoquée par le fait, pour l'homme, d'avoir une volonté en opposition avec la divine bonté elle-même; le désespoir vient de ce que l'homme n'espère pas participer lui-même à la bonté de Dieu : ce qui manifeste bien que l'infidélité et la haine de Dieu sont contre Dieu, dans son être même [81], mais que le désespoir est contre Dieu dans la participation que nous prenons à sa bonté. D'où il y a plus grand péché, si on parle des péchés pris en eux-mêmes, à ne pas croire à la vérité de Dieu, ou à haïr Dieu, qu'à

---

aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo est gravissimum inter peccata mortalia.

Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei. Inter quæ odium et infidelitas, si desperationi comparentur, invenientur secundum se quidem, idest secundum rationem propriæ speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum secundum quod in se est; desperatio autem secundum quod ejus bonum participatur a nobis. Unde majus peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei

ne pas espérer obtenir de lui la gloire. — Mais si on compare le désespoir aux deux autres péchés par rapport à nous, alors le désespoir est plus lourd de périls : car c'est par le moyen de l'espérance que nous nous détournons du mal et que nous commençons de rechercher le bien; et c'est pourquoi, l'espérance perdue, les hommes, sans aucun frein, se laissent aller aux vices et abandonnent toutes les bonnes œuvres. D'où, sur le texte des Proverbes, « Si, tombé, tu désespères au jour de ta détresse, ta force s'en trouvera diminuée », la Glose commente : « Il n'y a rien de plus exécrable que le désespoir : qui l'a en lui perd toute constance dans les travaux de cette vie, et, ce qui est pire, dans le combat de la foi ». Et S. Isidore déclare : « Commettre un crime, c'est la mort de l'âme; mais désespérer, c'est descendre en enfer ».

SOLUTIONS : L'exposé de la conclusion suffit pour résoudre les trois difficultés.

---

veritatem, vel odire Deum, quam [non][1] sperare consequi ab ipso gloriam.

Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior : quia per spem revocamur a malo et introducimur in bona prosequenda; et ideo, sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. 24 [v. 10], « Si desperaveris[2] lapsus in die angustiæ, minuetur fortitudo tua », dicit Glossa : « Nihil est execrabilius desperatione : quam qui habet et in generalibus hujus vitæ laboribus, et, quod pejus est, in fidei certamine constantiam perdit ». Et Isidorus dicit, in libro de Summo Bono [lib. 2, cap. 14] : « Perpetrare flagitium aliquod mors animæ : sed desperare est descendere in infernum ».

Et per hoc patet responsio ad objecta.

---

[1] In mss. om. — [2] In ms. : *desperavis*.

ARTICLE 4.

Le désespoir a-t-il pour origine l'acédie?

DIFFICULTÉS : Il semble que le désespoir n'ait pas pour origine l'acédie [82]. En effet :

1. Une même réalité ne vient pas de causes diverses. Or le désespoir de la vie future vient de la luxure, au témoignage de S. Grégoire. Il ne sort donc pas de l'acédie.

2. De même qu'à l'espérance s'oppose le désespoir, de même à la joie spirituelle s'oppose l'acédie. Or la joie spirituelle vient de l'espérance, d'après l'Epître aux Romains : « Ayez la joie que donne l'espérance ». L'acédie a donc pour origine le désespoir, et non le contraire.

3. Les contraires ont des causes contraires. Or l'espérance, à laquelle s'oppose le désespoir, semble naître de la considération des bienfaits de Dieu, et surtout d'un regard attentif sur l'Incarnation. S. Augustin dit en effet : « Il n'y

---

ARTICULUS IV.

Utrum desperatio ex accidia oriatur.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod desperatio ex accidia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri sæculi procedit ex luxuria, ut dicit Gregorius, 31 Moral. [cap. 45]. Non ergo procedit ex accidia.

2. PRÆTEREA, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur accidia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe : secundum illud Rom. 12 [v. 12] : « Spe gaudentes ». Ergo accidia procedit ex desperatione, et non e converso.

3. PRÆTEREA, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione Incarnationis : dicit enim Augusti-

avait rien d'aussi nécessaire pour exalter notre espérance que de nous manifester combien Dieu nous aimait. Or, de cet amour, quelle preuve plus manifeste que de voir le Fils de Dieu daigner entrer en communauté avec notre nature? » Le désespoir vient donc davantage de la négligence d'une pareille contemplation que de l'acédie.

CEPENDANT, S. Grégoire range le désespoir parmi les vices qui ont leur origine dans l'acédie.

CONCLUSION : L'objet de l'espérance est un bien difficile à obtenir, mais qu'il est possible d'atteindre ou par soi ou par autrui. C'est donc d'une double façon que peut défaillir chez quelqu'un l'espérance d'obtenir la béatitude : soit parce qu'il ne la tient pas pour un bien difficile; soit qu'il ne l'envisage pas comme possible à atteindre par lui-même, ou par autrui. En ce qui nous concerne, que nous ne goûtions pas les réalités spirituelles comme des biens, ou qu'elles ne nous

---

nus, 13 de Trin. [cap. 10] : « Nihil tam necessarium fuit ad erigendum spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum nos diligeret Deus. Quid vero hujusmodi rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturæ nostræ dignatus inire consortium? » Ergo desperatio magis procedit ex negligentia hujusmodi considerationis quam ex accidia.

SED CONTRA est quod Gregorius, 31 Moral. [loc. cit.], desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex accidia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra [qu. 17, art. 1; 1ª 2æ, qu. 40, art. 1] dictum est, objectum spei est bonum arduum possibile vel per se vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda : uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc

paraissent pas de grands biens, nous sommes amenés à un pareil sentiment principalement du fait que notre affectivité est infectée par l'amour des plaisirs corporels dont, au premier chef, font partie les délectations sexuelles : car l'amour de ces plaisirs fait que l'homme prend en dégoût les biens spirituels, et ne les espère pas comme des biens difficiles. Sous cet aspect, le désespoir a pour cause la luxure [83]. — Par ailleurs, qu'un homme n'estime pas qu'il lui soit possible, par lui-même ou par autrui, d'atteindre un bien difficile, il y est amené parce qu'il est très déprimé, faiblesse qui, dominant dans la volonté de l'homme, lui donne le sentiment qu'il ne peut plus jamais opérer son redressement vers le bien. Et, parce que l'acédie est une tristesse qui déprime l'âme, sous cet aspect le désespoir est fils de l'acédie. Or c'est là le caractère propre de l'objet de l'espérance, qu'il soit possible : car les autres caractères, bonté et difficulté, relèvent aussi d'autres passions. C'est donc plus spécialement de

---

autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis magna bona, præcipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus [1] amore delectationum corporalium, inter quas præcipuæ sunt delectationes venereæ : nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria.

Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia dejectione; quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia accidia est tristitia quædam dejectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex accidia generatur. — Hoc autem est

[1] In ms. : *instans*.

l'acédie que tire son origine le désespoir, encore qu'il puisse naître de la luxure, pour la raison que nous avons dite [84].

SOLUTIONS : 1. La première difficulté trouve sa solution dans l'exposé même de la conclusion.

2. Au dire d'Aristote, de même que l'espérance produit la délectation, de même aussi les hommes qui vivent dans la joie voient leur espérance se fortifier. De la même façon, ceux qui sont établis dans la tristesse tombent plus facilement dans le désespoir, selon le texte de la IIe Epître aux Corinthiens : « [Encouragez le pécheur] pour qu'il ne soit pas submergé par un chagrin excessif ». — Mais cependant, parce que l'objet de l'espérance est le bien, que recherche par nature le désir, tandis que ce n'est pas naturellement qu'il le fuit mais seulement parce que sa recherche est empêchée, c'est plus directement de l'espérance que naît la joie, tandis qu'au contraire le désespoir a pour origine plus directe l'acédie [85].

---

proprium objectum spei, scilicet quod sit possibile : nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex accidia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione jam dicta.

Unde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 2 Rhetor. [cap. 2], sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt : secundum illud 2 ad Cor. 2 [v. 7] : « Ne majori tristitia absorbeatur qui ejusmodi est ». Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quod [1] naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum

[1] In ms. : *quodam*.

3. Que nous négligions de considérer les bienfaits de Dieu, cela même vient de l'acédie. En effet l'homme, dominé par une passion, pense par-dessus tout à ce qui touche à cette passion. C'est pourquoi l'homme établi dans la tristesse n'a pas facilement des pensées relevées et joyeuses, mais seulement des considérations bien tristes, à moins que par un grand effort il ne se détourne de ses images moroses.

---

superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.

Ad tertium dicendum quod ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex accidia provenit. Homo enim affectus aliqua passione præcipue illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et jucunda cogitat, sed solum tristia [1], nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

---

[1] In ms. : *tristitia*.

QUESTION 21.

LA PRÉSOMPTION.

Après le désespoir, la présomption, qui pose quatre questions : 1. Quel est l'objet sur lequel s'appuie la présomption? — 2. Est-elle un péché? — 3. A quoi s'oppose-t-elle? — 4. Dans quel vice prend-elle son origine?

ARTICLE 1.

Dans la présomption, s'appuie-t-on sur Dieu ou sur sa valeur personnelle?

DIFFICULTÉS : Il semble que, dans la présomption, péché contre le Saint-Esprit, l'homme ne s'appuie pas sur Dieu, mais sur sa valeur personnelle. En effet :

1. Moins forte est une puissance, et plus grave est le péché de celui qui s'y confie trop. Or la

---

QUÆSTIO XXI.

DE PRÆSUMPTIONE.

Deinde considerandum est de præsumptione.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1. Quid sit objectum præsumptionis cui innititur. — 2. Utrum sit peccatum. — 3. Cui opponatur. — 4. Ex quo vitio oriatur.

ARTICULUS I.

Utrum præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod præsumptio quæ est peccatum in Spiritum Sanctum non innitatur Deo, sed propriæ virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo magis peccat qui præsumit de virtute humana quam qui

puissance humaine est moindre que la puissance divine. Il pèche donc plus gravement celui qui présume des forces humaines que celui qui présume de la puissance divine. Or le péché contre le Saint-Esprit est le plus grave qui soit. Dans la présomption qu'on donne comme une espèce du péché contre le Saint-Esprit, on s'appuie donc sur la force de l'homme plus que sur celle de Dieu.

2. D'un péché contre le Saint-Esprit naissent d'autres péchés, car on appelle de ce nom la malice qui fait pécher. Or les autres péchés paraissent davantage sortir de la présomption que l'homme a vis-à-vis de lui-même que de celle qu'il a vis-à-vis de Dieu, l'amour de soi étant le principe du péché, comme l'a fait voir S. Augustin. Il semble donc que dans la présomption, péché contre le Saint-Esprit, on s'appuie pardessus tout sur les forces de l'homme.

3. Le péché provient d'une conversion désordonnée au bien périssable. Or la présomption est

---

præsumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum Sanctum est gravissimum. Ergo præsumptio quæ ponitur species peccati in Spiritum Sanctum inhæret virtuti humanæ magis quam divinæ.

2. Præterea, ex peccato in Spiritum Sanctum alia peccata oriuntur : peccatum enim in Spiritum Sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur peccata alia oriri ex præsumptione qua homo præsumit de seipso quam ex præsumptione qua præsumit homo de Deo : quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum, 14 de Civ. Dei [cap. 28]. Ergo videtur quod præsumptio quæ est peccatum in Spiritum Sanctum maxime innitatur virtuti humanæ.

3. Præterea, peccatum contingit [1] ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed præsumptio

[1] In ms. : *convenit.*

un péché. Elle provient donc plus d'une conversion aux forces humaines, qui sont un bien périssable, que d'une conversion à la puissance divine, qui est le bien immuable.

CEPENDANT, de même que le désespoir consiste à mépriser la miséricorde divine, sur laquelle s'appuie l'espérance, de même la présomption consiste à mépriser la divine justice, qui punit les pécheurs. Mais, comme la miséricorde, la justice aussi est en Dieu. De même donc que le désespoir arrive par une aversion pour Dieu, de même la présomption s'établit par une conversion désordonnée à Dieu.

CONCLUSION : La présomption semble impliquer un certain excès. Or l'objet de l'espérance est un bien difficile et possible. Mais une chose peut être possible à l'homme d'une double façon : par sa valeur personnelle, et par la seule puissance divine. Vis-à-vis de l'une et l'autre espérances, il peut y avoir présomption par excès. — S'il s'agit de l'espérance confiante en la valeur

---

est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

SED CONTRA sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex præsumptione contemnit divinam justitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam justitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

RESPONDEO dicendum quod præsumptio videtur importare quamdam immoderantiam. Spei autem objectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter : uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam.

personnelle du sujet, la présomption se prend de ce que l'homme vise, comme proportionné à ses forces, un bien qui dépasse sa puissance, selon ce texte du livre de Judith : « Tu abaisses ceux qui présument d'eux-mêmes ». Une telle présomption s'oppose à la vertu de magnanimité qui établit le juste milieu dans l'espoir humain [86] — S'il s'agit de l'espérance fixée à la puissance de Dieu, il peut y avoir présomption par manque de modération quand l'homme tend à un bien qu'il estime possible par référence à la puissance et à la miséricorde divines, et qui, de fait, n'est pas possible : ainsi, pour le pécheur, espérer obtenir son pardon sans pénitence, ou la gloire sans mérites. C'est cette présomption qui est à proprement parler une espèce du péché contre le Saint-Esprit, car une telle présomption fait qu'on rejette ou qu'on méprise l'aide du Saint-Esprit, aide qui permet à l'homme de sortir du péché.

Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio. Nam circa spem per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquid ut sibi possibile quod suam facultatem excedit : secundum quod dicitur Judith 6 [v. 15] : « Præsumentes de se humilias ». Et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in hujusmodi spe.

Circa spem autem qua aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est : sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum : quia scilicet per hujusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adjutorium Spiritus Sancti per quod homo revocatur a peccato.

SOLUTIONS : 1. Le péché contre Dieu est, par son genre même, plus grave que les autres péchés. D'où la présomption qui fait que l'homme s'appuie d'une manière désordonnée sur Dieu est un péché plus grave que la présomption qui le fait se confier à sa valeur personnelle. En effet, s'appuyer sur la puissance divine pour rechercher ce qui ne convient pas à Dieu, c'est diminuer la puissance divine [87]. Or il est évident que celui-là pèche plus gravement, qui diminue la puissance de Dieu, que celui qui surfait sa valeur personnelle.

2. Cette présomption, qui nous fait présumer de Dieu d'une manière désordonnée, inclut bien, elle aussi, un amour de soi, le désir du bien personnel se déployant alors en dehors de l'ordre divin : ce qu'en effet nous désirons beaucoup, nous estimons que les autres peuvent facilement nous le procurer, même s'ils ne le peuvent pas.

3. La présomption de la miséricorde divine comporte et une conversion au bien périssable,

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra [qu. 20, art. 3; 1ª 2æ, qu. 73, art. 3] dictum, peccatum quod est contra Deum secundum suum genus est gravius ceteris peccatis. Unde præsumptio qua quis inordinate innititur Deo gravius peccatum est quam præsumptio qua quis innititur propriæ virtuti. Quod enim aliquis innitatur divinæ virtuti ad consequendum illud quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem quam qui propriam virtutem superextollit.

AD SECUNDUM dicendum quod ipsa etiam præsumptio qua quis de Deo inordinate præsumit amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possint.

AD TERTIUM dicendum quod præsumptio de divina misericordia habet et conversionem ad bonum com-

en tant qu'elle procède d'un désir déraisonnable du profit personnel, — et une aversion pour le bien immuable, dans l'attribution qu'elle fait à la puissance divine de ce qui ne convient pas à cette puissance : par là, en effet, l'homme se détourne de la vérité divine [88].

ARTICLE 2.

La présomption est-elle un péché?

DIFFICULTÉS : Il semble que la présomption ne soit pas un péché. En effet :

1. Aucun péché ne peut fournir un motif d'être exaucé par Dieu. Or c'est à la présomption que certains doivent d'être exaucés par Dieu; on dit en effet dans Judith : « Exaucez-moi, malheureuse qui vous supplie et qui présume de votre miséricorde ». Présumer de la miséricorde divine n'est donc pas un péché.

2. La présomption implique un excès d'espérance. Or dans l'espérance qu'on a de Dieu il ne

---

mutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni; et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a veritate divina.

ARTICULUS II.

Utrum præsumptio sit peccatum.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur a Deo : dicitur enim Judith 9 [v. 17] : « Exaudi me miseram deprecantem et de tua misericordia præsumentem ». Ergo præsumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. PRÆTEREA, præsumptio importat superexcessum spei. Sed in spe quæ habetur de Deo non potest esse

peut y avoir d'excès, car la puissance et la miséricorde divines sont infinies. La présomption ne semble donc pas être un péché.

3. Ce qui est péché n'excuse pas du péché. Or la présomption excuse du péché : le Maître des Sentences dit en effet qu'Adam a péché moins gravement parce qu'il a péché avec l'espoir du pardon, ce qui a bien un air de présomption. La présomption n'est donc pas un péché.

CEPENDANT, on classe la présomption comme une espèce du péché contre le Saint-Esprit.

CONCLUSION : Ainsi que nous l'avons dit pour le désespoir, tout mouvement du désir, qui se produit en conformité avec une connaissance erronée, est de soi mal et péché. Or la présomption est un mouvement appétitif, car elle implique une espérance désordonnée. Par ailleurs elle s'établit en conformité avec une connaissance fausse, ainsi que le désespoir : de même, en effet, qu'il est faux que Dieu ne pardonne pas à ceux qui se repentent, ou qu'il ne convertisse pas les

---

superexcessus : cum ejus potentia et misericordia sint infinita. Ergo videtur quod præsumptio non sit peccatum.

3. PRÆTEREA, illud quod est peccatum non excusat a peccato. Sed præsumptio excusat a peccato : dicit enim Magister, 22 dist. 2 lib. Sent., quod Adam minus peccavit quia sub spe veniæ peccavit, quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

SED CONTRA est quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra [qu. 20, art. 1] dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum est secundum se malus et peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus : quia impor

pécheurs à la pénitence, de même il est faux qu'il accorde son pardon à ceux qui persévèrent dans le péché, et qu'il dispense sa gloire à ceux qui cessent de faire le bien; et c'est en conformité avec cette opinion que s'opère le mouvement de présomption. C'est pourquoi la présomption est un péché; moins grave cependant que le désespoir, et ceci dans la mesure même où c'est davantage le propre de Dieu d'être miséricordieux et de pardonner que de punir, à cause de son infinie bonté. Etre miséricordieux convient à Dieu par sa nature même; être justicier lui convient à cause de nos péchés [89].

SOLUTIONS : 1. « Présumer » est quelquefois mis pour « espérer » : c'est que la véritable espérance que nous avons en Dieu semble elle-même une présomption, mesurée à la condition de l'homme. Mais elle n'est pas présomp-

---

tat quamdam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio : sicut enim falsum est quod Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad pœnitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam [1] largiatur; cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus. Et ideo præsumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio : quanto magis proprium est Deo misereri et parcere quam punire, propter ejus infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit : hoc autem propter nostra peccata.

AD PRIMUM ergo dicendum quod « præsumere » aliquando ponitur pro « sperare » : quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo præsumptio videtur si commensuretur secundum conditionem humanam. Non autem est præsumptio si attendatur immensitas bonitatis divinæ.

---

[1] In ms. : *gloria*.

tion, si on prend garde à l'immensité de la bonté divine.

2. La présomption n'implique pas un excès d'espérance du fait qu'on espère trop de Dieu, mais du fait qu'on attend de Dieu ce qui ne convient pas à Dieu. Et c'est là aussi trop peu espérer de lui, car c'est, dans une certaine mesure, diminuer sa puissance.

3. Pécher avec le propos de persévérer dans sa faute à cause de l'espérance du pardon, c'est formellement de la présomption. Et cette circonstance ne diminue pas, mais au contraire augmente le péché. Mais pécher tout en gardant l'espérance de recevoir un jour son pardon, en se proposant d'abandonner le péché et d'en faire pénitence, ce n'est pas de la présomption, et une telle circonstance diminue le péché; car c'est manifester qu'on a une volonté moins décidée à pécher [90].

Ad secundum dicendum quod præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo : sed ex hoc quod sperat de Deo id quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de eo : quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere, sicut dictum est [art. præced., ad 1].

Ad tertium dicendum quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ ad præsumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ cum proposito abstinendi a peccato et pœnitendi de ipso, hoc non est præsumptionis, sed hoc peccatum diminuit : quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICLE 3.

La présomption s'oppose-t-elle plus à la crainte qu'à l'espérance?

DIFFICULTÉS : Il semble bien que la présomption s'oppose plus à la crainte qu'à l'espérance. En effet :

1. La crainte désordonnée s'oppose à la crainte rectifiée. Or la présomption semble en rapport avec un désordre de la crainte; la Sagesse déclare en effet que « la crainte favorise la présomption parce qu'une conscience qui n'est pas tranquille présume toujours le pire ». La présomption s'oppose donc à la crainte plus qu'à l'espérance.

2. Sont contraires les réalités qui se trouvent à distance extrême l'une de l'autre. Or la présomption est plus distante de la crainte que de l'espérance, car la présomption implique un mouvement vers son objet, tout comme l'espérance,

---

ARTICULUS III.

Utrum præsumptio magis opponatur timori quam spei.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod præsumptio magis opponatur[1] timori quam spei. Inordinatio timoris enim opponitur recto timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere : dicitur enim Sap. 17 [v. 10] quod « timor est præsumptionis adjutorium » et infra [v. 17] « semper præsumit sæva perturbata conscientia ». Ergo præsumptio timori opponitur magis quam spei.

2. PRÆTEREA, contraria sunt quæ maxime distant. Sed præsumptio magis distat a timore quam a spe : quia præsumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum a re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori quam spei.

---

[1] In ms. : *apponitur.*

tandis que la crainte s'éloigne de son objet. La présomption est donc plus contraire à la crainte qu'à l'espérance.

3. La présomption supprime totalement la crainte; ce n'est pas totalement qu'elle exclut l'espérance, mais seulement sa certitude. Puisque sont opposées les réalités qui se détruisent l'une l'autre, il semble que la présomption s'oppose plus à la crainte qu'à l'espérance.

CEPENDANT, deux vices opposés l'un à l'autre sont contraires à une même vertu : ainsi la timidité et l'audace en face de la force. Mais le péché de présomption est contraire au péché de désespoir, qui s'oppose directement à l'espérance. Il semble donc que la présomption aussi s'oppose plus directement à l'espérance.

CONCLUSION : Au dire de S. Augustin, « Toutes les vertus ont en face d'elles, non seulement les vices qui s'y opposent par une diffé-

---

3. PRÆTEREA, præsumptio totaliter excludit timorem : non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quæ se interimunt, videtur quod præsumptio magis opponatur timori quam spei.

SED CONTRA est quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti : sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam præsumptio directius spei opponatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in 4 contra Julian. [cap. 3], « omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas : verum et vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie [2] fallente similia, sicut

---

[1] In ms. : *spe*.

rence manifeste, comme la témérité et la prudence, mais aussi ceux qui, sous quelque aspect, leur sont voisins et leur ressemblent, non pas véritablement, mais sous une trompeuse apparence, comme l'astuce et la prudence ». Et Aristote dit aussi qu'une vertu semble avoir une symétrie plus étroite avec l'un des vices qui lui sont opposés qu'avec l'autre : ainsi la tempérance avec l'insensibilité, et la force avec l'audace. — La présomption semble bien comporter une évidente opposition avec la crainte, surtout la crainte servile qui vise la peine provoquée par la justice de Dieu et dont la présomption espère la remise. Mais une fausse ressemblance la rend davantage contraire à l'espérance, car elle implique une espérance désordonnée en Dieu. Et parce que c'est plus directement que s'opposent les réalités qui sont d'un même genre, que celles qui appartiennent à des genres divers, (les contraires étant dans un même genre) [91], c'est à l'espérance plus directement qu'à la crainte que s'oppose la présomption : l'une et l'autre regardent le même objet

---

prudentiæ astutia ». Et hoc etiam Philosophus dicit, in 2 Ethic. [cap. 8], quod virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio : sicut temperantia cum insensibilitate et fortitudo cum audacia. Præsumptio igitur manifestam oppositionem videtur habere ad timorem : præcipue servilem, qui respicit pœnam ex Dei justitia provenientem, cujus præsumptio remissionem sperat. Sed secundum quamdam falsam similitudinem magis contrariatur spei : quia importat quamdam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur quæ sunt unius generis quam quæ sunt diversorum generum (nam contraria sunt in eodem genere), ideo directius præsumptio opponitur spei quam timori : utrumque enim respicit idem objectum cui innititur, sed spes ordinate, præsumptio inordinate.

sur lequel elles s'appuient, mais l'espérance dans l'ordre, et la présomption dans le désordre.

SOLUTIONS : 1. C'est d'une manière abusive qu'on parle d'espérance à propos d'un mal, car à proprement parler il n'y a d'espérance que du bien; de même en est-il pour la présomption. Et c'est de cette façon qu'on appelle présomption le désordre de la crainte.

2. Sont contraires les réalités qui sont à distance extrême dans un même genre. Or la présomption et l'espérance comportent un mouvement d'un même genre, et qui peut être ou dans l'ordre ou désordonné. Et c'est pourquoi la présomption est plus directement contraire à l'espérance qu'à la crainte; car elle s'oppose à l'espérance en raison d'une différence propre, comme ce qui est désordonné à ce qui est ordonné, mais elle s'oppose à la crainte à cause de la différence de son genre, qui est un mouvement d'espérance.

3. Parce que la présomption s'oppose à la crainte par contrariété de genre, et à la vertu d'espérance par contrariété de différence, la pré-

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam præsumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris præsumptio dicitur.

AD SECUNDUM dicendum quod contraria sunt quæ maxime distant in eodem genere. Præsumptio autem et spes important motum ejusdem generis, qui potest esse ordinatus vel inordinatus. Et ideo præsumptio directius contrariatur spei quam timori : nam spei contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis, scilicet motus spei.

AD TERTIUM dicendum quod quia præsumptio contrariatur timori contrarietate generis, virtuti autem spei contrarietate differentiæ, ideo præsumptio excludit

somption supprime totalement la crainte, même quant au genre; mais elle ne supprime l'espérance que dans sa différence spécifique, par exclusion de l'ordre qu'implique l'espérance [92].

ARTICLE 4.

La cause de la présomption est-elle la vaine gloire?

DIFFICULTÉS : Il semble que la présomption n'ait pas pour cause la vaine gloire. En effet :

1. La présomption paraît s'appuyer à l'extrême sur la divine miséricorde. Or la miséricorde regarde la misère, qui s'oppose à la gloire. La présomption n'a donc pas pour origine la vaine gloire.

2. La présomption s'oppose au désespoir. Or le désespoir naît de la tristesse. Comme des réalités opposées ont des causes opposées, il semble que la présomption sorte de la délectation. Et ainsi il paraît bien qu'elle a son origine dans les

---

totaliter timorem etiam secundum genus : spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo ejus ordinationem.

ARTICULUS IV.

Utrum præsumptio causetur ex inani gloria.

[Infra, qu. 132, art. 5; De Malo, qu. 9, art. 3]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maxime videtur inniti divinæ misericordiæ. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria.

2. PRÆTEREA, præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est [qu. 20, art. 4]. Cum igitur oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

vices de la chair, dont les délectations sont les plus violentes.

3. Le vice de présomption consiste en ce que l'homme tend, comme s'il le pouvait vraiment, à un bien qu'il ne peut pas atteindre. Or estimer possible ce qui est impossible, cela vient de l'ignorance. La présomption a donc pour cause l'ignorance plus que la vaine gloire.

CEPENDANT, S. Grégoire déclare que la présomption des nouveautés est fille de la vaine gloire.

CONCLUSION : Nous avons signalé une double présomption. L'une prend appui sur la valeur personnelle du sujet et poursuit un objet imaginé possible à atteindre alors qu'il dépasse les forces propres de ce sujet. Une telle présomption vient manifestement de la vaine gloire : désirant beaucoup de gloire, il s'ensuit qu'on s'attaque à une gloire au-dessus de ses forces. Et au premier

---

3. PRÆTEREA, vitium præsumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile. Sed quod aliquis æstimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo magis causatur ex ignorantia quam ex inani gloria.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, 31 Moral. [cap. 45], quod « præsumptio novitatum » est filia inanis gloriæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra [art. 1] dictum est, duplex est præsumptio. Una quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile quod propriam virtutem excedit. Et talis præsumptio manifeste ex inani gloria procedit : ex hoc enim quod aliquis multam desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quamdam super vires suas. Et hujusmodi præcipue sunt nova, quæ majorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius « præsumptionem novitatum » filiam posuit inanis gloriæ.

rang de ces gloires, il y a les nouveautés qui sont objets de la plus grande admiration. C'est pourquoi S. Grégoire a mis à bon droit la présomption des nouveautés comme fille de la vaine gloire. — Il y a une autre présomption, qui s'appuie d'une façon désordonnée sur la miséricorde et la puissance divines, ce qui lui donne l'espérance d'obtenir la gloire sans mérites et le pardon sans pénitence. Pareille présomption paraît bien sortir en ligne directe de l'orgueil : l'homme a de lui-même une telle estime qu'il arrive à penser que, même pécheur, Dieu ne peut pas le punir ni l'exclure de sa gloire.

Cet exposé de la conclusion suffit pour résoudre les difficultés [93].

Alia vero est præsumptio quæ innititur inordinate divinæ misericordiæ vel potentiæ, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis et veniam sine pœnitentia. Et talis præsumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se æstimet quod [1] etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat [2].

Et per hoc patet responsio ad objecta.

---

[1] In ms. : *quia*. — [2] In ms. : *excludit*.

QUESTION 22.

LES PRÉCEPTES DE LA LOI RELATIFS A L'ESPÉRANCE ET A LA CRAINTE.

Il reste à étudier les préceptes relatifs à l'espérance et à la crainte, étude qui se partage en deux questions : 1. Les préceptes concernant l'espérance. — 2. Les préceptes concernant la crainte.

ARTICLE 1.

Y a-t-il lieu de donner quelque précepte relatif à l'espérance?

DIFFICULTÉS : Il semble qu'il n'y ait à donner aucun précepte concernant la vertu d'espérance. En effet :

1. Ce que peut réaliser un seul principe n'a pas besoin de l'appui d'un second principe. Or, à

QUÆSTIO XXII.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD SPEM [ET TIMOREM][1].

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem et timorem.

Et circa hoc quæruntur duo : 1. De præceptis pertinentibus ad spem. — 2. De præceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULUS 1.

Utrum de spe debeat dari aliquod præceptum.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim potest sufficienter fieri per unum, non

[1] In ms. om.

espérer le bien l'homme est suffisamment porté par l'inclination même de sa nature. Il n'a donc pas à y être poussé par un précepte de la loi.

2. Les préceptes étant donnés en vue des actes des vertus, les principaux préceptes doivent être promulgués pour les actes des principales vertus. Mais parmi toutes les vertus, les principales sont les trois vertus théologales, foi, espérance et charité. Les principaux préceptes étant ceux du décalogue, auxquels se réduisent tous les autres, il semble que, si on donnait un précepte relatif à l'espérance, il devrait se trouver dans les préceptes du décalogue. Or il ne s'y trouve pas. Il semble donc qu'il n'y ait à donner aucun précepte légal concernant l'acte d'espérance.

3. Commander l'acte d'une vertu et interdire l'acte du vice opposé relèvent d'une même raison. Or on ne trouve pas de précepte qui interdise le désespoir, opposé à l'espérance. Il semble donc

---

oportet quod ad illud aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

2. Præterea, cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicæ, scilicet spes, fides et caritas. Cum igitur principalia legis præcepta sint præcepta decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra [1ª 2æ, qu. 100, art. 3] habitum est; videtur quod, si de spe daretur aliquod præceptum, quod deberet inter præcepta decalogi contineri. Non autem continetur. Ergo videtur quod nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere [1] actum virtutis et prohibere actum vitii oppositi. Sed non

---

[1] In ms. : *recipere.*

qu'il ne convienne pas davantage de donner un précepte relatif à l'espérance.

CEPENDANT, S. Augustin déclare, sur le texte de S. Jean « C'est là mon précepte que vous vous aimiez les uns les autres » : « A propos de la foi, combien nombreux sont pour nous les commandements; combien nombreux, au sujet de l'espérance ». Au sujet de l'espérance, il convient donc de donner des préceptes.

CONCLUSION : Parmi les préceptes qu'on trouve dans la Sainte Ecriture, certains portent sur la substance de la loi, d'autres sont des préambules à la loi. — Sont des préambules à la loi ceux dont la non-existence ne laisse aucune place possible à la loi. Tels sont les préceptes relatifs à l'acte de foi et à l'acte d'espérance : car c'est par l'acte de foi que l'esprit de l'homme est incliné à reconnaître que l'auteur de la loi est tel qu'on doit se soumettre à lui; c'est par l'espérance

---

invenitur aliquod præceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod præceptum dari.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit [tract. 83 in Joann.], super illud Joann. 15 [v. 12], « Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem » : « De fide nobis quam multa mandata sunt; quam multa de spe ». Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

RESPONDEO dicendum quod præceptorum quæ in sacra Scriptura inveniuntur quædam sunt de substantia legis; quædam vero sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei et de actu spei : quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem [1] legis talem cui se subdere debeat; per spem vero præmii homo inducitur ad observantiam præce-

---

[1] In m's. : *actorem*.

de la récompense que l'homme est porté à l'observation des préceptes. — Sont des préceptes touchant la substance de la loi ceux qui sont imposés à l'homme déjà soumis et prêt à obéir, et dont le rôle est d'assurer la rectitude de la vie. C'est pourquoi ces préceptes sont, dans la promulgation de la loi, proposés de suite par mode de commandements. — Or il n'y avait pas à proposer les préceptes de l'espérance et de la foi sous ce mode impératif, car, si l'homme déjà ne croit et n'espère, c'est inutilement que la loi les lui proposerait. Mais de même que le précepte de la foi a dû être proposé par mode de déclaration ou de rappel, de même aussi il a fallu, dans la première promulgation de la loi, proposer le précepte de l'espérance sous forme de promesse : celui, en effet, qui promet des récompenses à ceux qui obéissent, incite par là même à l'espérance. C'est ce qui fait que toutes les promesses contenues dans la loi ont pour but de promouvoir l'espé-

---

ptorum. Præcepta vero de substantia legis sunt quæ homini jam subjecto [et][1] ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo hujusmodi præcepta statim in ipsa legis latione proponuntur per modum præceptorum. Spei vero et fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum : quia nisi homo jam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra [qu. 16, art. 1] dictum est; ita etiam præceptum spei in prima legis latione proponendum fuit per modum promissionis : qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quæ in lege continentur sunt spei excitativa.

Sed quia, lege jam posita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam præ-

[1] In ms. om.

rance. — Toutefois, quand la loi est déjà établie, il appartient aux sages, non seulement d'amener les hommes à l'observation des préceptes, mais aussi et bien davantage de les amener à garder les fondements de la loi; c'est pourquoi, après le premier établissement de la loi, la Sainte Ecriture pousse les hommes à l'espérance de multiples façons, même par mode d'admonition ou de précepte, et non plus seulement par mode de promesse, comme dans la loi. Ainsi voit-on dans le Psaume : « Espérez en lui, tous les groupes du peuple »; et de même dans bien d'autres endroits de l'Ecriture.

SOLUTIONS : 1. La nature donne l'inclination suffisante pour espérer le bien proportionné à la nature humaine. Mais pour que l'homme espère le bien surnaturel, il a fallu que le pousse l'autorité de la loi divine, en partie par des promesses, en partie par des admonitions et des préceptes. — Et cependant, même pour des réalités aux-

---

ceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo post primam legis lationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege : sicut patet in Psalm. [Psalm. 61, v. 9] : « Sperate in eo omnes congregationes populi », et in multis aliis Scripturæ locis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum. Sed [ad][1] sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinæ, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis. — Et tamen ad ea etiam [ad][2] quæ naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum mora-

---

[1] In ms. om. — [2] In ms. om.

quelles la raison naturelle incline, comme sont les actes des vertus morales, il a été nécessaire que soient donnés des préceptes de la loi divine, en vue d'un affermissement plus grand, et surtout à cause de l'obscurcissement de la raison naturelle par les concupiscences du péché.

2. Les préceptes du décalogue se rattachent au premier établissement de la loi. Et c'est pourquoi, dans ces préceptes, il n'y a pas eu à donner de commandement relatif à l'espérance : mais il a suffi de pousser à l'espérance, en mettant quelques promesses, comme on le voit dans le premier précepte et dans le quatrième.

3. Pour les choses dont l'observation est exigée comme un devoir, il suffit de donner un précepte affirmatif au sujet de ce qui doit être fait : et par là même sont comprises les interdictions des actes à éviter. C'est ainsi qu'il y a le précepte d'honorer ses parents; mais il n'y a pas d'autre défense d'insulter ses parents que l'adjonction,

---

lium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, propter majorem firmitatem; et præcipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum quod præcepta decalogi pertinent ad primam legis lationem. Et ideo inter præcepta decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe : sed suffecit[1] per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto præcepto.

Ad tertium dicendum quod in illis ad quorum observationem homo tenetur ex ratione [debiti][2], sufficit præceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est : in quibus prohibitiones eorum quæ sunt vitanda intelliguntur. Sicut datur præceptum de honoratione parentum : non autem prohibetur quod parentes[3] dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus

---

[1] In ms. : *sufficit.* — [2] In ms. om. — [3] In ms. : *partes.*

dans la loi, d'une peine, pour les fils irrespectueux. Et parce que l'espérance est d'obligation pour son salut, l'homme y a été poussé de l'une des façons susdites, dont la forme quasi affirmative contient la défense de l'acte contraire.

ARTICLE 2.

Y a-t-il eu lieu de donner quelque précepte relatif à la crainte?

DIFFICULTÉS : Il semble qu'il n'y ait pas eu lieu de donner, dans la loi, un précepte relatif à la crainte. En effet :

1. La crainte de Dieu porte sur des choses qui sont des préambules à la loi, puisqu'elle est le commencement de la sagesse. Or les préambules à la loi ne tombent pas sous le précepte de la loi. Il n'y a donc pas à donner de précepte légal concernant la crainte.

2. La cause posée, l'effet l'est aussi. Or l'amour

---

pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum [In corp. et ad 1] modorum quasi affirmative [1], in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

ARTICULUS II.

Utrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei est de his quæ sunt præambula ad legem : cum sit « initium sapientiæ » [Ps. 110, v. 10]. Sed ea quæ sunt præambula ad legem non cadunt sub præcepto legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

2. PRÆTEREA, posita causa ponitur effectus. Sed

---

[1] In ms. : *affirmare.*

est cause de la crainte, car toute crainte procède d'un amour, au dire de S. Augustin. Donc, posé le précepte de l'amour, il aurait été superflu d'ordonner la crainte.

3. A la crainte s'oppose, d'une certaine manière, la présomption. Or on ne trouve pas que la loi ait promulgué une prohibition concernant la présomption. Il semble donc aussi qu'il n'y ait pas eu à donner de précepte relatif à la crainte.

CEPENDANT, le Deutéronome déclare : « Maintenant, Israël, que demande de toi le Seigneur ton Dieu, si ce n'est que tu craignes le Seigneur ton Dieu? » Or Dieu réclame de nous ce qu'il nous commande d'observer. C'est donc bien un objet de précepte qu'on craigne Dieu.

CONCLUSION : Il y a une double crainte, servile et filiale. De même que l'homme est amené à l'observation des préceptes de la loi par l'espérance des récompenses, de même aussi est-il poussé à l'observation de la loi par la crainte des

---

amor est causa timoris : omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut Augustinus dicit, in libro Octoginta trium Quæst. [qu. 33]. Ergo, posito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem.

3. PRÆTEREA, timori aliquo modo opponitur præsumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de præsumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. 10 [v. 12] : « Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum? » Sed illud a nobis requirit quod nobis præcipit observandum. Ergo sub præcepto cadit quod aliquis timeat Deum.

RESPONDEO dicendum quod duplex est timor : scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem

peines, crainte servile. Et c'est pourquoi, comme dans l'établissement même de la loi il n'y eut pas à donner de précepte relatif à l'acte d'espérance, les hommes devant y être amenés par les promesses, ainsi, relativement à la crainte de la peine, il n'y eut pas à donner de précepte par mode impératif, les hommes devant y être conduits par la menace des châtiments. Ce qui fut fait, et dans les préceptes mêmes du décalogue, et ensuite par voie de conséquence dans les préceptes secondaires de la loi. Mais de même que, par la suite, les sages et les prophètes, en vue de stabiliser les hommes dans l'obéissance à la loi, livrèrent des enseignements relatifs à l'espérance, sous mode d'admonition et de précepte, de même firent-ils aussi pour la crainte. — Quant à la crainte filiale, qui témoigne révérence à Dieu, elle est comme un genre relativement à l'amour de Dieu et un principe de toutes les observances accomplies en révérence de Dieu. Et c'est pour-

---

pœnarum, qui est timor servilis. Et ideo sicut, secundum prædicta [1] [art. præced.], in ipsa legis latione non fuit præceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit pœnam fuit præceptum dandum per modum præcepti, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum. Quod fuit factum et in ipsis præceptis decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis præceptis. Sed sicut sapientes et prophetæ consequenter, intendentes homines stabilire in obedientia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel præcepti, ita etiam et de timore.

Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quæ in Dei reveren-

---

1 In ms. : *peccata.*

quoi, pour la crainte filiale, la loi a donné des préceptes, comme aussi pour la charité : car l'une et l'autre sont un préambule aux actes extérieurs qui sont ordonnés dans la loi, et que visent les préceptes du décalogue. Et c'est pourquoi l'autorité scripturaire invoquée ici réclame de l'homme la crainte, et pour qu'il marche dans les voies de Dieu, en lui rendant un culte, et pour qu'il l'aime.

SOLUTIONS : 1. La crainte filiale est un préambule à la loi, non pas comme quelque chose d'externe, mais comme le principe de la loi, de même aussi que la dilection. Et c'est pourquoi on a donné, au sujet de l'une et de l'autre, des préceptes qui sont comme des principes communs de toute la loi.

2. A l'amour fait suite la crainte filiale, comme aussi toutes les autres bonnes œuvres qui sont faites sous la poussée de la charité. Et c'est pourquoi, de même qu'à la suite du précepte de la charité sont donnés les préceptes relatifs aux autres vertus, de même aussi sont donnés en

---

tiam observantur. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege sicut et de dilectione : quia utrumque est præambulum ad exteriores actus qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta [arg. Sed contra] requiritur ab homine timor, et « ut ambulet in viis Dei » colendo ipsum, et « ut diligat ipsum ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod timor filialis est quoddam præambulum ad legem non sicut extraneum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

AD SECUNDUM dicendum quod ex amore sequitur timor filialis, sicut et etiam alia bona opera quæ ex caritate fiunt. Et ideo sicut post præceptum caritatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum, ita etiam

même temps les commandements concernant la crainte et l'amour de charité. Ainsi voit-on dans les sciences démonstratives qu'il ne suffit pas de poser les principes premiers, si on ne donne aussi les conclusions qui en découlent, soit d'une façon immédiate, soit d'une façon éloignée.

3. Amener à la crainte suffit pour empêcher la présomption, comme aussi amener à l'espérance suffit pour exclure le désespoir.

---

simul dantur præcepta de timore et amore caritatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proxime vel remote.

Ad tertium dicendum quod inductio ad timorem sufficit ad excludendum præsumptionem : sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendum desperationem, ut dictum est [art. præced., ad 3].

APPENDICE I.

NOTES EXPLICATIVES.

[1] **Qu. 17, art. 1, diff. 3.** — Une vertu, comme son nom l'indique (vis), désigne, dans un être, un complément de puissance qui le rend apte à réaliser de la manière la plus parfaite l'action la meilleure pour lui. En deçà, la vertu est imparfaite et on ne peut véritablement en parler comme d'une vertu. Arrivée à son point idéal, elle est vraiment la disposition d'un être parfait à son acte le meilleur vis-à-vis de son objet le plus élevé, qui est son bien. Virtus est dispositio perfecti ad ultimum potentiæ.

[2] **Ibid., conclusion.** — La première perfection que doit acquérir une réalité est évidemment celle de son être même, principe de toutes les autres. Mais parce que l'être dit ordre à l'opération, il n'y a vraiment perfectionnement essentiel de la réalité que dans la mesure où ce complément d'être qui lui est apporté assure la perfection de son action, car chaque être est bon selon qu'il a un ordre complet à sa fin : c'est vrai de l'être inanimé, et plus encore de l'être animé, et, dans celui-ci, des réalités telles que les facultés, dont tout l'être dit ordre à l'opération. Par ailleurs, le bien d'un être et celui de son opération étant le bien conforme à leur nature, la définition d'Aristote est rigoureuse dans sa généralité. La vertu de toute chose est ce qui rend bon le sujet qui la possède et qui rend bonne son action.

[3] **Ibid.** — La bonté d'un acte humain dépend essentiellement de la bonté de la volonté qui le produit, et cette bonté, à son tour, dépend, au premier chef, de l'objet auquel elle tend. Cet objet est le bien raisonnable parce que l'homme tient sa qualité d'homme de ce qu'il possède raison et intelligence. La mesure et

la règle du mouvement appétitif sont donc la raison elle-même. Or le bien de tout ce qui est mesuré et réglé consiste dans sa conformité à sa règle, et son mal dans la discordance d'avec sa mesure, soit par excès, soit par défaut. Entre excès et défaut il y a la juste mesure, la conformité de ce qui est réglé avec sa règle, et c'est pourquoi la vertu humaine consiste dans l'adéquation de l'opération avec la règle de la raison qui exprime essentiellement la nature de l'homme.

Toutefois, parce que l'homme n'est pas à lui-même son principe et sa fin, mais qu'il n'est qu'une cause seconde par rapport à la cause première qui est Dieu, et que dans des causes ordonnées l'effet dépend plus de la cause première que de la cause seconde, il s'ensuit que la raison humaine n'est règle de la volonté humaine que dans la mesure où elle représente la volonté divine. La raison sert donc de règle prochaine et homogène, et la loi éternelle de règle suprême et transcendante. Celle-ci pourra ne s'exprimer qu'à travers la raison pour tous les actes homogènes à celle-ci, quand il s'agira d'atteindre des objets connaturels; mais elle pourra s'exprimer aussi sous un mode précis et par delà la raison, quand il s'agira d'atteindre des objets qui dépassent l'ordre humain. Dans l'un et l'autre cas, l'acte humain sera bon s'il est conforme à la règle adaptée à l'objet; et vis-à-vis d'un objet transcendant la raison, ce sera encore un acte éminemment raisonnable que de se soumettre à la règle divine.

[4] **Ibid.** — Voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 191 et suiv.

[5] **Ibid.** — Nous atteignons la règle divine du côté du motif. Pour nous rendre une réalité possible, nous nous appuyons au secours divin, ou mieux à Dieu secourable. Nous atteignons donc par là la règle suprême de nos actions, car il est éminemment raisonnable de nous servir du secours divin, si cela nous est permis. Or la révélation nous dit que Dieu met son secours à notre disposition. De ce côté du motif qui peut nous rendre possible le bien convoité et en faire

un objet d'espérance, il y a tout ce qu'il faut pour faire une vertu : en soi un acte basé sur Dieu ne peut être qu'un acte bon, en conformité avec la règle qui lui convient. — La vertu d'espérance ne consiste pas en cela seulement, mais c'est un de ses éléments, et de ce côté elle est parfaite.

[6] **Ibid., sol. 1.** — La passion est de soi amorale; elle n'est que l'expression brute d'une énergie animale en face d'un objet qui lui convient et à laquelle elle tend par sa nature même; son activité, de soi, se déploie en dehors de la raison. Le propre de la vertu est justement de rationaliser cette activité amorale, en l'adaptant à la règle raisonnable; elle est une action qui apporte la juste mesure dans les passions dont elle est ordonnatrice et rectificatrice. Ce juste milieu des passions, qui est l'idéal à réaliser par la vertu, est donc le point exact réclamé par la raison pratique, dont la mesure n'est pas unique et rigide, mais se doit adapter à la constitution de chacun, où il faut, quand il faut, et comme il faut : tantôt la raison demandera de se porter à des actes extrêmes, tantôt elle exigera de rester dans la commune mesure; dans tous les cas ce sont les exigences de la raison qui forment la juste mesure, et le mal consiste dans tout excès et dans tout défaut vis-à-vis de ce que réclame la raison. Et c'est dans cette ordination rationnelle des passions que consiste la vertu, dans leur soumission à la raison droite.

[7] **Ibid.** — La comparaison ne porte évidemment pas sur le juste milieu imposé par la raison entre un excès et un défaut, mais sur le fait que, comme dans la vertu qui rectifie les passions, le bien de la vertu est pris de la concordance avec la règle qui convient. Dans l'espérance théologale, cette règle est Dieu, et comme le sujet qui espère atteint Dieu, son acte est un acte de vertu, et par suite on ne peut pas en mal user. La comparaison ne va pas plus loin.

[8] **Ibid., sol. 2.** — Pour valoir dans l'ordre surnaturel, les actes doivent être méritoires, c'est-à-dire être déjà imprégnés de la charité, ce qui suppose l'établis-

sement préalable de l'espérance dans l'âme, par suite d'une pure libéralité divine; et quand on dit que les mérites précèdent l'espérance, il faut entendre qu'ils précèdent l'obtention de l'objet de l'espérance, qui est la béatitude, non l'apparition de la vertu elle-même. Toutefois ce n'est pas en vain que des actes honnêtes et ordonnés à l'espérance sont produits; on doit leur reconnaître l'action ordinaire que de tels actes peuvent avoir dans la préparation à la grâce, d'ailleurs sous la motion divine.

[9] **Qu. 17, art. 2, diff. 1.** — Une faculté ne peut se porter à un objet qui dépasse ses possibilités. Au point de vue naturel, l'homme ne connaît que le vrai universel et ne tend qu'au bien connu par la raison. Au point de vue surnaturel, il ne connaît que ce que nous annonce la foi et n'espère que le bien connu par cette foi. Or au dire de l'Apôtre la béatitude n'a pas été révélée à l'homme telle qu'elle est. L'homme ne peut donc l'espérer. Tel est le sens de l'objection.

[10] **Ibid., conclusion.** — Voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 199 et suiv.

[11] **Ibid., sol. 1.** — Connaître sur terre la nature et la qualité de la béatitude, ce serait tout simplement la posséder, car il s'agit d'un bien proprement intellectuel : « In spiritualibus et æternis, ea videre est ipsa habere », dit S. Augustin (in libro LXXXIII Quæst.). Comme il est de l'essence de la béatitude de nous apparaître actuellement comme future, il reste qu'elle ne peut se présenter à nous que sous l'aspect du bien parfait, de la réalité qui doit assurer notre plein épanouissement, donc éminemment apte à déclancher notre désir. Mais, en soi, cet objet est infiniment au-dessus de ce que peut présentement nous en faire saisir la foi qui est une connaissance en énigme. Nous l'atteignons cependant en lui-même parce que l'espérance, comme l'amour, va plus loin que la connaissance et ne s'arrête qu'à l'objet lui-même.

[12] **Qu. 17, art. 3, conclusion.** — Le texte de S. Augustin, rapporté dans l'argument, n'est pas facile

à saisir, et S. Thomas en a donné une explication subtile que ses Commentateurs se sont efforcés de tirer au clair. Voici, semble-t-il, ce qu'il faut entendre[1] : L'acte de l'espérance est un certain mouvement tendant à la perfection du sujet qui espère : si l'homme espérait un bien pour un autre, ce bien ne serait une perfection que pour celui auquel il serait destiné, et donc l'objet de cette espérance ne serait pas le terme d'un mouvement qui doit tendre à la perfection du sujet lui-même. D'autre part, l'espérance comporte comme un soulèvement de l'âme, et une ferme tension dans la poursuite du bien ardu, mais ces caractères n'ont d'existence que vis-à-vis de la perfection propre du sujet qui espère : en effet, les choses qui ne se rapportent pas à nous, ne sont pas difficiles pour nous, ni ne requièrent de notre part un effort particulier de toute l'âme; si bien qu'à moins de détruire sa nature propre, l'acte d'espérance demeure un mouvement tendant à la seule perfection du sujet. De plus, par suite encore de sa nature, l'acte d'espérance ne peut se porter sur un objet que par un sentiment de concupiscence, mais par là même on n'espère pas pour un autre, l'amour de concupiscence se rapportant essentiellement à soi-même : on ne trouve pas d'amitié dans l'espérance comme telle. C'est ainsi, semble-t-il, qu'il faut entendre l'expression de S. Thomas : « L'espérance implique un certain mouvement ou tendance de l'appétit à un bien ardu... Or un mouvement tend toujours au terme propre proportionné au mobile; et c'est pourquoi l'espérance concerne directement le bien propre du sujet, et non celui qui relève d'autrui ».

Seulement l'espérance peut se trouver alliée à l'amour et dès lors la question change de face. S'il y a, entre le sujet et autrui, amour préalable, parce que l'amour rapproche en un seul l'aimant et l'aimé, il est possible

[1] Il s'agit d'un bien espéré pour un autre, et non de l'espérance du bien d'autrui considéré comme un bien pour soi, car en ce dernier cas on ne sortirait pas de soi-même : par exemple, espérer la fortune pour un ennemi parce que cet événement l'éloignera de soi, c'est en réalité sur soi que se termine l'espérance. Mais il s'agit ici d'un bien espéré pour autrui : est-ce possible?

alors d'espérer pour un autre. Tandis que la distinction des personnes rendait impossible qu'un amour de concupiscence se portât sur un autre que le sujet lui-même, l'unité dans laquelle se trouvent désormais l'aimant et l'aimé permet l'éclosion du sentiment d'espérance; c'est qu'en effet on retrouve la difficulté dans l'objet, parce qu'on considère comme pour soi tous les obstacles qu'autrui a à surmonter, et on se porte vers cet objet avec le même amour que s'il était pour soi. Et c'est bien là encore une espérance et non pas un acte de la seule amitié. Celle-ci peut coexister avec l'espérance, mais elles diffèrent profondément, et par leur objet (le bien en soi et le bien référé au sujet), et par leur siège (concupiscible et irascible), et par le mode de leur tendance (l'espérance ajoutant un affermissement et une force que ne possède pas l'amour).

Quand il s'agit de l'espérance surnaturelle, le problème trouve sa solution dans les mêmes principes. De soi et absolument, elle n'espère la béatitude que pour celui qui espère: mais s'il y a entre le sujet et autrui un amour préalable, on peut, comme pour soi, espérer la béatitude pour un autre. Cet amour peut être la charité, mais il ne semble pas que cela soit nécessaire; il suffit d'un amour du même type que celui qui permet l'espérance pour soi, par exemple une bienveillance surnaturelle nous poussant à vouloir pour les autres comme pour nous la vie éternelle et les biens qui s'y rapportent. Et même si cet amour est la charité, il ne s'ensuit pas que l'acte devienne un acte de charité et cesse d'être un acte d'espérance; c'est bien la charité qui le permet et qui l'impère, mais il demeure spécifiquement acte d'espérance. (Voir : J. de S. Thomas, *de Spe*, disp. IV, art. 2. Salmanticenses, *de Spe*, disput. I, dub. 4. Billuart, *de Spe*, art. II, § 2).

[13] **Qu. 17, art. 4, fin.** — Voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 202 et suiv.

[14] **Qu. 17, art. 5, conclusion.** — Cet argument, qui est le résumé des deux premiers articles de la question 17, donne définitivement la caractéristique

de la vertu d'espérance. Dans une vertu théologale tout doit être divin, la cause efficiente comme la cause finale. Or la cause efficiente de l'espérance est Dieu secourable (article 1), la cause finale est Dieu dont la possession assurera notre béatitude (article 2). Atteignant ainsi Dieu lui-même, cette espérance ne peut être que vertu, et vertu théologale.

[15] **Ibid., sol. 2.** — Voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 207 et suiv.

[16] **Ibid.** — Cajetan et Jean de S. Thomas, avec quelques nuances, ont donné un commentaire de cet argument de S. Thomas, et on peut ainsi résumer leur pensée. On appelle juste milieu d'une vertu, la régulation elle-même, parce que c'est par la règle à laquelle on obéit qu'on est ramené des points extrêmes et établi au milieu, comme par libération du poids qui portait à un point extrême. Une vertu a un juste milieu par essence, quand elle le possède par une référence intrinsèque à son objet propre et premier; elle a un juste milieu accidentellement, quand c'est par quelque raison extérieure ou par l'objet secondaire qu'elle le possède.

D'autre part, il y a à distinguer la règle elle-même, qui est ce qu'elle est et en qui il n'y a pas à rechercher de milieu et d'extrêmes, et la matière rectifiée par cette règle; ainsi n'y a-t-il jamais d'excès dans la raison qui est ce qu'elle est, mais il y a milieu et extrêmes dans les passions réglées par la raison, parce qu'elles peuvent s'en éloigner par excès et défaut, et qu'elles doivent prendre leur règle de la fin, essentiellement : elles sont comme des moyens pour la possession d'une fin.

S'il en est ainsi, toute vertu morale ayant pour objet immédiat une matière que peut régler la raison, les vertus, par leur objet essentiel, consistent en un juste milieu, c'est-à-dire dans la recherche d'un objet réglé par la raison et n'excédant ni en un sens, ni en l'autre. Mais les vertus théologales ont pour objet premier Dieu lui-même, à la fois fin ultime et première règle, sans distinction possible. Comme on ne règle pas la

première règle, on ne peut non plus parler de juste milieu en ce qui concerne l'objet qui s'identifie avec elle : c'est le cas de l'espérance.

Il peut cependant y avoir un milieu dans l'espérance, mais accidentellement, tant du côté du sujet que de l'objet secondaire. S. Thomas parle surtout du premier point 1^a 2^{ae}, qu. 64, art. 4, c. et ad. 3, et surtout du second 2^a 2^{ae}, q. 17, art. 5, ad. 2. Du côté du sujet, il y a un juste milieu dans notre tendance vers Dieu à cause du mode sous lequel nous atteignons Dieu dans les vertus théologales. Acte simple, Dieu nous est connu dans la foi sous un mode complexe, ce qui nous laisse la possibilité de faire des propositions contraires sur lui. Semblablement, dans l'espérance, nous sommes obligés, pour espérer, de faire une comparaison entre le bien espéré et nous, pour constater ou non la proportion de notre condition avec le but à atteindre : tantôt l'objet nous semble trop ardu, et il y a désespoir; tantôt nous estimons trop facile la proportion, et nous tombons dans la présomption; d'où la nécessité, de notre côté, d'une règle qui nous permette de nous tenir dans un juste milieu entre deux extrêmes, et c'est le sentiment exact de nos relations avec Dieu vis-à-vis de la béatitude. Du côté de l'objet secondaire, il est plus facile de trouver un milieu et des extrêmes, parce que la relation des biens créés à l'espérance est prise de leur ordre à la béatitude; ils ne doivent donc être ni trop désirés, ni trop dédaignés, mais espérés parce que conduisant à la béatitude : c'est la règle même imposée à la prière. Mais il reste que dans l'acte même de l'espérance, il n'y a pas à craindre d'être trop ordonné à son objet Dieu, et de trop s'appuyer sur lui.

[17] **Ibid., sol. 3.** — S. Thomas ne veut pas dire que le magnanime ne prendrait appui que sur sa puissance, tandis que celui qui espère ferait appel au secours d'autrui; il dit formellement que l'espérance peut aussi bien s'appuyer à autrui qu'au sujet lui-même; mais il déclare que le magnanime recherche les grands biens proportionnés à ses forces, à toutes

celles qui sont à sa disposition, qui forment sa personnalité, dont il se sert à son gré comme d'énergies personnelles; aussi la magnanimité demeure-t-elle dans le domaine des opérations humaines, tandis que l'espérance théologale a pour objet la possession d'un bien ardu qui ne peut être atteint que par le secours d'autrui, qui est Dieu. Quant à l'espérance naturelle, elle peut avoir pour motif, soit les forces personnelles du sujet, soit celles d'autrui mises à sa disposition, sans pour cela changer de nature; passion sensible, elle a besoin de la vertu de magnanimité pour la rectifier; sentiment volontaire, elle se différencie elle-même de la magnanimité qui a pour siège l'irascible sensible. Sous tous les modes, et malgré les rapports certains entre elles, l'espérance se différencie d'avec la magnanimité.

[18] **Qu. 17, art. 6, sol. 1.** — Les trois vertus théologales, foi, espérance et charité, ont exactement dans le concret le même objet, Dieu. Mais chacune l'atteint sous un aspect spécial; il y a différenciation de raison, non de réalité. C'est ainsi que Dieu, en tant que Vérité Première, est objet de la foi; en tant que Souverain Bien en lui-même et pour lui-même, il est objet de la charité; en tant que Souveraine Bonté pour nous, il est objet de l'espérance. C'est bien la même réalité qui est au terme des trois vertus, mais parce que puissances et habitus prennent leurs différences, non de la différence réelle des objets, mais des aspects divers de ces objets, ce sont ces raisons multiples qui fondent des objets propres et, par suite, nécessitent des puissances et des habitus différents. Il y a à ce point unité entre l'objet des trois vertus qu'on n'arrive guère à les définir l'une sans l'autre. « La foi, dit saint Paul, dans l'Épître aux Hébreux, est une réalisation de ce qu'on espère, une assurance de ce qu'on ne voit pas ». Son objet non vu, mais espéré, est Dieu en sa Vérité Première, connu tel qu'il est, et voici que cette connaissance sans voile n'est autre chose que la béatitude, fin de l'espérance : le terme de l'espérance est la pleine possession, comme

celui de la foi est la vision face à face. Sans doute, il demeure bien une différence entre l'acte de la vision et celui de la compréhension, mais la compréhension ne fait qu'ajouter une relation volontaire à la fin possédée. D'autre part, la fin même de la charité vient se confondre avec celle des deux autres vertus; en voyant Dieu, on le possède pleinement, et on jouit parfaitement de lui comme d'une fin ultime comblant le désir, dans l'union par l'amour parfait. Si d'ailleurs cette possession dans la charité ne se terminait pas au même objet que l'espérance, le mouvement de cette vertu demeurerait vis-à-vis de l'objet espéré, car l'objet de la possession doit être le bien ultime, sans aucune référence à plus que lui, et c'est Dieu. Le système théologal tout entier est ordonné à Dieu, et seuls les aspects divers sous lesquels nous l'atteignons fondent des vertus différentes.

[19] **Qu. 17, art. 7, conclusion.** — Voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 213 et suiv.

[20] **Ibid., sol. 1.** — L'espérance peut précéder la foi en intention. C'est ainsi que la simple proposition à un homme des biens éternels à acquérir peut engager celui-ci à les vouloir, puis à les aimer, puis à les espérer, enfin à les croire, et, par ce moyen de la foi, à les espérer vraiment et à les aimer et enfin à les posséder. Mais ce n'est là qu'accidentel et ce n'est pas la véritable espérance. Sous un autre mode, l'adhésion que l'espérance implique aux biens éternels et la volonté qu'elle comporte de les atteindre peuvent agir puissamment pour renforcer la persévérance dans la foi et sa fermeté, car on croit plus facilement et plus intensément ce qu'on désire et ce qu'on espère.

[21] **Ibid., sol. 3.** — Toute œuvre méritoire implique l'espérance parce qu'elle a nécessairement pour origine la charité; or celle-ci ne se conçoit pas sans l'espérance. Mais quand les trois vertus sont infusées en même temps, il peut y avoir acte de charité sans acte d'espérance qui le précède; il suffit d'une concomitance implicite.

[22] **Qu. 17, art. 8, conclusion.** — Ce n'est pas seulement l'espérance de la béatitude elle-même qui pousse à aimer Dieu pour lui-même, mais encore tous les biens secondaires ordonnés à la possession du ciel, les bienfaits déjà reçus comme les récompenses espérées. Parmi les causes de la charité, S. Thomas réduit cette espérance à la cause matérielle, à une disposition à l'amour. Bien entendu, ce n'est là qu'une introduction, et la charité consiste à aimer Dieu pour lui-même.

[23] **Ibid., sol. 2.** — Voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 217 et suiv.

[24] **Qu. 18, art. 1, cependant.** — Pour S. Augustin, comme pour S. Thomas, le terme « mens » n'est pas l'équivalent du terme « anima ». Dans sa terminologie, il désigne, dans l'âme, cette cime, cette part excellente de l'esprit qui est le sujet propre de la grâce, laquelle est participation de la vie divine.

[25] **Ibid., sol. 1.** — L'irascible, faculté sensible, n'atteint son objet que sous l'aspect d'un singulier, celui même d'un bien particulier sensible, tandis que la volonté atteint son objet sous un aspect d'universalité. L'objet de la vertu d'espérance a certes un caractère spécial de difficulté ; mais il est intelligible, et la volonté tend vers lui sous cet aspect intelligible, donc selon la raison universelle de bien ; il dépend donc de la faculté capable de tendre au bien universel, la volonté, et non de telle autre puissance qui tire sa spécialité de l'aspect particulier sous lequel elle voit l'objet. Sans doute Dieu est transcendant à l'intelligence, mais du moins est-il intelligible, et c'est même l'intelligence qui sera le sujet de sa possession : c'est donc bien la volonté qui tend vers lui. Voir *de Virtutibus in Com.*, qu. 4, art. 7, c. ad 1.

[26] **Ibid., sol. 2.** — A la volonté se rattachent l'espérance et l'amour, parce qu'il appartient à une même puissance d'aimer une chose, et de tendre vers elle si elle n'est pas possédée. Cependant, quoiqu'il n'y ait qu'une puissance, il faut deux habitus surnaturels. C'est qu'en effet ce n'est pas sous la même

raison qu'une chose est objet de la puissance et l'objet de l'habitus; par la puissance nous pouvons quelque chose purement et simplement, par l'habitus nous pouvons quelque chose d'une façon bonne ou d'une façon mauvaise. Par suite, où il y a une raison spéciale de bien, il y a une raison spéciale d'objet quant à l'habitus, mais non quant à la puissance; c'est pour cela qu'il peut y avoir plusieurs habitus dans une même puissance. Or ce n'est pas sous une même raison de bien que se présente Dieu comme objet de la charité, où il est aimé pour lui-même, et comme objet de l'espérance, où il est reconnu comme difficile à atteindre et désiré pour nous. Dans l'un et l'autre cas, c'est pourtant une tendance de la volonté vers un bien intelligible. C'est pourquoi charité et espérance ont pour sujet une même puissance, la volonté, mais sont deux habitus différents. Pourtant l'analogie avec la sensibilité permet de dire que la charité est un habitus de la volonté-concupiscible, et l'espérance un habitus de la volonté-irascible, mais ce n'est là qu'une façon pratique de parler.

[27] **Qu. 18, art. 2, diff. 1.** — En plus de la science divine qu'il possède comme Verbe divin, l'on reconnaît au Christ la science de vision, celle même, mais à un degré plus élevé, que possèdent les Bienheureux dans la gloire; puis la science infuse des réalités créées, qui lui permet de connaître les réalités d'ici-bas, telles qu'elles sont, par des représentations proportionnées à l'intelligence humaine; enfin la science acquise, venant peu à peu par le travail de l'intelligence qui abstrait l'universel des images sensibles, (III^a, q. 9). C'est de la première science qu'on parle ici, de la science de vision qui fait que dès le début de sa vie Jésus a été Bienheureux.

[28] **Ibid., conclusion.** — C'est ainsi que le corps de l'homme après la mort ne peut conserver l'organisation que lui donnait l'âme, qui est sa forme, et il disparaît promptement. Il en est de même pour tous les êtres qui ont, sous un mode quelconque, matière et forme.

[29] **Ibid.** — Le caractère de futur est une condition essentielle de toute espérance, qui fixe son espèce en la différenciant de la délectation et de la joie, consécutives à la possession effective du bien. Sans doute Dieu en lui-même n'est pas futur, son être étant éternel et toujours présent; mais dans le rôle qu'il doit jouer vis-à-vis de nous pour nous béatifier, il est absent parce que nous ne le possédons pas. Ainsi, pour l'avare, la pensée ou la vue de l'or enflamment son désir de le posséder, mais cette possession demeurera future pour lui tant que son attente ne sera pas satisfaite; le cas des réalités spirituelles, en lesquelles voir c'est avoir, est plus crucial encore; c'est seulement leur possession qui les rend présentes, quelle que soit leur existence hors de nous. Le mot « futur » ne veut pas dire, par ailleurs, « ce qui arrivera certainement », mais « une réalité estimée à bon droit future et qui semble bien devoir se réaliser un jour par suite de l'ordre des causes à cette réalité ».

[30] **Ibid., sol. 4.** — La gloire du corps apporte un complément à la béatitude, non par une plus grande intensité, mais par une plus grande extension. En effet, Dieu ne violente pas les natures, mais, au contraire, il modèle son action sur leurs caractères, dont il est lui-même l'auteur. Or l'homme est fait de corps et d'âme, et le corps appartient à sa nature à titre essentiel. C'est pourquoi il est souverainement convenable que le corps participe à la béatitude humaine. Sans doute il n'est d'aucune utilité dans la possession intellectuelle du suprême intelligible qu'est Dieu, et le secours habituel qu'il apporte à l'âme dans la connaissance connaturelle des réalités créées n'a pas ici sa raison d'être, car l'âme saisit Dieu sans secours d'images. Vis-à-vis de cette vision essentielle et de la béatitude qu'elle produit, tout le reste devient accidentel, et sa disparition ne changerait pas l'état bienheureux de l'âme, du côté de l'objet connu et béatifiant, le corps ne peut rien trouver comme connaissance et n'a aucune participation à rechercher. — Cependant le corps a eu son rôle dans la tendance de

l'homme vers la béatitude et dans son mouvement ascensionnel vers Dieu. Il garde même en soi une possibilité d'empêcher la libre compréhension de l'âme à cause des limites pratiques qu'il peut lui imposer. Enfin son union essentielle avec l'âme lui crée vis-à-vis d'elle des relations d'intimité auxquelles ne peuvent prétendre les biens extérieurs. A tous ces titres, la résurrection du corps et sa participation à la béatitude deviennent souverainement convenables. Son compagnon dans la vie, le corps demeure cher à l'âme et le désir qu'elle a de le revoir ne trouve sa satisfaction que dans l'union renouvelée entre l'âme clarifiée et le corps spiritualisé. Ainsi surélevé, le corps n'est plus une gêne pour la contemplation de l'âme, et la gloire de celle-ci rejaillit sur le corps : l'homme tout entier entre en participation de la vie de Dieu qui l'a appelé à lui. Il y a là comme une extension, un achèvement, une beauté nouvelle en qui s'achève la béatitude.

[31] **Ibid.** — L'espérance dans le Christ et les Bienheureux. Voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 233 et suiv.

[32] **Qu. 18, art. 3, conclusion.** — Qui dit béatitude, dit terme ultime de notre désir, et donc, du côté de la volonté, repos et arrêt dans la poursuite du bien suprême maintenant possédé. Pour qu'il y ait mouvement, il faudrait un bien ultérieur, et donc l'état présent ne serait pas encore la béatitude.

[33] **Ibid.** — La volonté est une puissance de tendance vers la possession du bien : ce n'est donc pas la violenter que de l'orienter vers la recherche de ce bien, même nécessairement; est violent pour un être ce dont le principe est en dehors de lui et qui pousse l'être à l'encontre de son inclination naturelle. Pour la volonté, ce qui est contre son inclination au bien est une violence, et c'est cette violence qui est une peine pour la volonté.

[34] **Ibid.** — Tout mouvement de l'appétit réclame une connaissance préalable. La volonté est, en orientation et désir, l'envers, le double de l'intelligence, qui

lui présente un objet à aimer, à vouloir, ou à fuir, qui spécifie le mouvement volontaire, et qui, en partie du moins, en assure l'intensité et la valeur. « Nil volitum quin præcognitum ».

[35] **Ibid.** — S. Thomas reconnaît que les âmes du purgatoire possèdent la vertu d'espérance. Cela ne va pas de soi. Pour elles la béatitude est un bien, futur, possible à atteindre, mais est-elle un bien ardu, maintenant qu'elles ont la certitude de la posséder, certitude qui est pour elles, comme pour les Pères dans les Limbes, absolue? S. Thomas ne répond pas formellement à cette difficulté, mais on peut dire que la béatitude garde bien pour les âmes du purgatoire son caractère de difficulté parce que vis-à-vis de la nature humaine, même élevée au surnaturel, elle demeure d'une obtention difficile; la certitude de la possession n'empêche pas, dans le cas précis, la difficulté de l'œuvre; et comme la béatitude n'est pas acquise, elle demeure, en face de l'âme, comme marquée d'une grande difficulté, que, seul, peut surmonter le secours tout-puissant et miséricordieux de Dieu.

[36] **Ibid., sol. 2.** — Cajetan remarque que S. Thomas ne prétend pas qu'il y ait foi informe chez les damnés, (il a déclaré formellement le contraire au traité de la foi, 2^a-$2^æ$, q. 5, art. 2), mais que la foi est moins incompossible à l'état des damnés que l'espérance : il manque à celle-ci ses deux caractères essentiels de futur et de possible, tandis qu'il y a bien chez les damnés une certaine foi acquise à laquelle les obligent divers signes manifestes de l'action de Dieu dans l'Eglise.

[37] **Ibid., sol. 3.** — Il faudrait, pour qu'il y eût mérite, un acte volontaire imprégné de charité; or le désespoir actuel des damnés est une affaire d'établissement dans un état permanent et fixe de damnation, non par volonté humaine choisie, mais par volonté divine imposée.

[38] **Qu. 18, art. 4, diff. 2.** — Hormis les révélations particulières de Dieu, nous ne pouvons pas avoir

la certitude absolue de posséder la grâce, qui, par elle-même, est invisible, et dont le principe, Dieu, nous est inconnu à cause de son excellence; notre certitude de la grâce en nous n'est que conjecturale, basée sur certains effets, comme la joie, le mépris des biens du monde, la conscience de ne pas être en état de péché mortel. (Voir 1ª 2ᵉ, qu. 112, art. 2).

[39] **Ibid., conclusion.** — Toute nature, quelle qu'elle soit, possède une inclination à son bien, désir qui est l'expression créée de la loi existant dans la pensée divine. Ce désir naturel est celui de tout être, tant matériel qu'animé et spirituel, sous les aspects spéciaux réclamés par les formes particularisées des êtres. Ce désir possède une certitude absolue, parce que dépendant du seul créateur, qui a fait les créatures et qui continue de les diriger selon leur constitution même. Comme la pierre a tendance naturelle à tomber par suite de sa pesanteur, comme la vue est faite pour voir, comme la passion tend à un bien sensible déterminé, ainsi la volonté se porte nécessairement et avec certitude au bien universel. A la base même de l'espérance, il y a cette tendance certaine de la volonté au bien. — Mais parce que les biens vers lesquels se porte la volonté n'ont pas cette amplitude universelle du bien absolu, et que la connaissance n'est pas capable de retrouver dans chacun d'eux le rapport nécessaire avec ce bien absolu, la volonté demeure libre, et c'est ce qui fait que, concrètement, la certitude foncière de la volonté défaille. La liaison plus ou moins intime avec une connaissance plus ou moins certaine explique les défaillances du vouloir.

[40] **Ibid.** — Devenues vertueuses, les puissances sensibles se trouvent tellement imprégnées par la raison qu'elles se portent à leur objet comme la volonté au bien absolu, avec les caractères de permanence, de promptitude et de délectabilité qui manifestent les opérations de nature. Les œuvres d'art, elles aussi, consistent bien à atteindre un juste milieu, mais ceci par un exercice de la raison qui ne trouve que peu à peu le point exact de l'art et ne s'y fixe qu'après

réflexion, sans s'y porter connaturellement et avec promptitude comme le fait la vertu.

[41] **Ibid., sol. 2.** — La grâce et les mérites sont bien des motifs de notre espérance, mais, ainsi que tous les autres motifs secondaires, ils sont les instruments, les moyens voulus et ordonnés par Dieu, en relation à sa toute-puissance miséricordieuse. Vertu théologale, l'espérance doit tendre à Dieu et s'appuyer sur Dieu, tout le reste n'ayant de valeur, d'ailleurs réelle, que par relation à Dieu.

[42] **Ibid., sol. 3.** — Voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 236 et suiv.

[43] **Qu. 19, art. 1, diff. 1.** — La Bonté divine dont il est question ici n'est pas évidemment la bienfaisance de Dieu à notre égard, mais le principe même de cette bienfaisance, sa Bonté essentielle qui n'est autre que son être même.

[44] **Ibid., conclusion.** — Le bien comme le mal doivent se prendre par comparaison avec la fin ultime, qui est le bien divin en soi. Par suite, le seul mal absolu est la faute qui s'oppose au bien divin, tandis que la peine n'est mal que pour celui qui la supporte; c'est donc un mal relatif, qui, pris absolument, est un bien, puisque rétablissant l'ordre total au bien divin.

[45] **Ibid.** — Le mal de la faute est un mal absolu, puisqu'il exclut l'ordre à la fin ultime, et ne comporte vis-à-vis de cet ordre, aucun bien annexe, que Dieu puisse vouloir; de sorte que Dieu ne veut en aucune façon le péché; c'est pourquoi on ne peut pas dire que le mal de la faute nous devient menaçant par Dieu, mais par comparaison à Dieu, par la séparation qu'il implique d'avec Dieu.

[46] **Ibid., sol. 2.** — Il faut bien entendre cette réponse : l'espérance est théologale, non la crainte, c'est-à-dire que l'espérance porte vraiment sur Dieu en lui-même, et comme objet recherché (Dieu notre béatitude) et comme secours pour atteindre cet objet : ce secours est encore Dieu, se rendant secourable par sa

toute-puissance connotant sa miséricorde et sa justice. La crainte n'est pas théologale; elle ne porte pas sur Dieu en soi, puisqu'elle fuit un mal; elle porte sur un effet de la justice divine, et quand elle envisage Dieu dans cette affaire, c'est comme principe du châtiment, non comme le terme de la crainte. Les relations avec Dieu dans l'espérance et dans la crainte n'ont pas du tout le même caractère.

[47] **Ibid., sol. 3.** — Dans le péché, Dieu ne donne que ce qu'il y a de naturellement bon dans l'acte; il n'est pas l'auteur du désordre, qui est une privation d'être, et donc imputable à notre seule volonté; tandis qu'il est l'auteur de tout le mal de la peine, parce que vis-à-vis de lui il n'y a là que du bien, quelle que soit notre part primordiale dans la justice de ce châtiment.

[48] **Qu. 19, art. 2, conclusion.** — La faute est l'offense faite à Dieu. La peine est le châtiment dont Dieu punit l'offense. C'est toujours un mal pour l'homme, mais le mal de la faute et le mal de la peine se trouvent essentiellement différents par leurs objets. Le mal de la faute consiste dans une adhésion volontaire de celui en qui il existe. Le mal de la peine est contre la volonté de celui qui la subit. — Le mal de la faute est détesté à cause de sa contrariété avec la référence obligée des actes à la raison ou à Dieu, référence qui implique l'amour de cette règle. Le mal de la peine est détesté à cause de sa contrariété avec la volonté du sujet, et de son imposition par une force extérieure. Il y a bien là différence d'objets et donc différence essentielle entre les deux craintes.

[49] **Ibid., sol. 1.** — Jean Damascène avait différencié la crainte en espèces diverses, et, par respect pour la tradition scolaire, S. Thomas les a systématisées au traité des passions; mais ici il envisage les espèces diverses de la crainte d'après leurs qualifications morales. Les divisions de Damascène n'ont pas pour principe leurs places diverses dans l'ordre à Dieu, ainsi que le veulent les divisions du présent article, mais les objets qui spécifient les passions que sont ces différentes craintes.

[50] **Ibid., sol. 2.** — Le bien moral et le mal moral se prennent de la conformité ou de la non-conformité de l'action de l'homme à une règle, soit humaine, la raison droite, soit divine. Dieu étant l'auteur de la raison, toute action humaine se réfère finalement à la loi éternelle sous un de ses aspects. Mais antérieurement à cette règle, il y a, pour tout être, le bien qui est la conservation et le perfectionnement de sa nature, et le mal qui en est la destruction ou l'amoindrissement; il y a donc une crainte naturelle d'être diminué dans son être qui est antérieure aux déterminations morales.

[51] **Ibid., sol. 3.** — Si la crainte servile n'inclut pas dans sa définition la charité, elle ne l'exclut pas non plus, ainsi que l'expliquera l'article 4.

[52] **Ibid., sol. 4.** — La crainte des maux éternels est bonne en soi, parce que basée sur l'amour naturel que tout être se porte, et parce qu'elle attire vers Dieu en détournant l'homme du péché; c'est même une crainte surnaturelle, tant par son objet, l'enfer, que par son terme, le retour à Dieu. Cependant elle porte sur le mal de la peine, tandis que la crainte filiale porte sur le mal de la faute : elles sont donc bien distinctes.

[53] **Ibid., sol. 5.** — Les péchés se diversifient spécifiquement d'après leurs objets qui leur sont comme des formes, mais leur communauté se prend d'une même aversion pour Dieu.

[54] **Qu. 19, art. 3, conclusion.** — S. Thomas, dans la 1^{a}-$2^{æ}$, qu. 18, art. 2, et qu. 54, art. 2, explique comment les actes moraux et les habitus reçoivent de leurs objets leur nom et leur espèce. Les actions sont comparées à des mouvements spécifiés par leur terme; le terme pour l'action est la fin; c'est donc la fin, (qui est en même temps l'objet), qui donne à l'action son espèce et par suite son nom. C'est aussi la diversité des fins qui diversifie les vertus, parce que les fins sont objets des actes intérieurs qui relèvent essentiellement des vertus, faites pour agir.

[55] **Ibid.** — L'objet propre du mouvement appétitif est le bien de la fin parce qu'il est le terme de l'activité de la faculté du désir, comme le terme de la connaissance est l'objet connu, et non pas les intermédiaires qui ne participent de la raison d'objet que par leur relation à la fin.

[56] **Ibid., sol. 3.** — A la suite d'Aristote, S. Thomas, dans le Commentaire des Ethiques (livre III, leçon 2) fait remarquer qu'on est en droit de blâmer ceux qui n'hésitent pas à supporter des épreuves pénibles pour des biens sans proportion avec elles. Par contre, il faut pardonner à ceux que la crainte d'un violent tourment a poussés à des actes quelque peu répréhensibles, par exemple la terreur du supplice du feu en face d'un mensonge joyeux, ou d'une action peu importante qui ne conviendrait pas au rang social[1]. Mais il y a des actions si mauvaises que nulle crainte ne peut les excuser; l'homme doit supporter les tourments les plus horribles plutôt que de se permettre certaines fautes contre Dieu, ou le prochain, ou soi-même. La gloire demeure, après la mort, pour celui qui se sacrifie à cause de la vertu, et la persévérance même dans le bien de la vertu a une telle valeur qu'on ne peut lui comparer la longueur de la vie que l'homme perd en mourant. — Ces remarques peuvent aider à l'application des règles morales.

[57] **Qu. 19, art. 4, conclusion.** — La crainte servile, dans sa servilité, est contraire à la charité, parce qu'elle est exclusive de l'amour, de sorte que le pécheur, sans cette crainte, aimerait mieux ne pas se retourner vers Dieu et demeurer dans son péché : il n'y a évidemment aucun amour dans une semblable séparation de l'acte mauvais.

[58] **Ibid.** — L'adultère est une faute d'intempérance, mais ce qui assure son caractère propre est

[1] Encore faut-il remarquer l'expression de S. Thomas : il faut « pardonner », ce qui implique qu'il peut y avoir une faute, mais légère. On pourrait peut-être dire que la circonstance fait qu'il n'y a plus péché, et dès lors on doit excuser l'acte qui de soi serait péché. Voir 2ª-2æ, q. 43, art. 7, ad 5.

le tort si grave qu'il fait au prochain, et par suite sa note très spéciale de péché contre la charité.

[59] **Ibid.** — Une vertu est constituée en elle-même par ses éléments intrinsèques, en dehors de l'information de la charité, et avant cette perfection extrinsèque qu'apporte aux vertus le fait d'être dirigées par la charité, sous un mode supérieur, vers la fin ultime. La solution première de l'article suivant en donne l'application à la foi.

[60] **Ibid.** — Cette remarque de S. Thomas suffirait déjà à justifier l'espérance du reproche qu'on lui fait d'être une recherche mercenaire de la récompense. Elle est intéressée certes, mais n'est pas pour cela mercenaire, car elle attend de Dieu les biens éternels, et les biens temporels auxquels elle aspire sont toujours référés à l'obtention de la béatitude éternelle. Voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 223 et suiv.

[61] **Qu. 19, art. 6, conclusion.** — L'acte de la crainte servile, quand il est bon, n'a pas son origine dans un amour surnaturel gratuit, ni dans un amour désordonné, mais dans l'amour naturel par lequel chacun veut l'existence et le bien-être de sa personne; c'est pourquoi l'homme craint toute peine, celle que l'expérience lui manifeste, comme dans la crainte naturelle, et celle que la foi lui montre, comme dans la crainte servile.

[62] **Ibid.** — Le sujet continue de craindre les peines éternelles comme un terrible mal pour lui, mal qui cependant n'est pas aussi grand encore que la séparation d'avec Dieu.

[63] **Qu. 19, art. 8, conclusion.** — Crainte initiale et crainte filiale ont bien le même acte propre et élicite, la crainte de la séparation de Dieu; mais pour les actes impérés, retrait du péché ou tendance à la vertu, accomplis sous la crainte de cette séparation, la crainte initiale met à leur origine à la fois la crainte de la peine et la crainte de la séparation, tandis que

la crainte filiale ne fait cas que de la séparation. Or les actes impérés n'apportent qu'une différence accidentelle dans les habitus qui les commandent. C'est pourquoi crainte initiale et crainte chaste ont une même nature substantielle et ne diffèrent qu'accidentellement : les objets ne sont pas différents (c'est toujours la séparation de Dieu) mais seulement la manière de se comporter vis-à-vis d'eux, tandis qu'entre crainte servile et crainte initiale il y a différence d'objets, la peine et la faute.

[64] **Ibid., sol. 1.** — Nous dirions aujourd'hui : « Comme l'aiguille fait passer le fil ».

[65] **Ibid., sol. 2.** — Cette justice est celle qui justifie, la rectitude intérieure totale vis-à-vis de Dieu, non la seule vertu morale de justice.

[66] **Ibid.** — Dans ce cas, la crainte initiale qui commande à l'activité est mélangée de crainte servile, l'initiale comme principale, et la servile comme aide ou soutien.

[67] **Qu. 19, art. 10, conclusion.** — Cajetan fait remarquer que plus un être est aimé, plus on l'apprécie, et plus on désire vivre en sa société ; par suite, plus la séparation possible d'avec lui est considérée comme un mal, et plus donc on craint tout ce qui pourrait amener cette séparation, et, en premier lieu, l'offense faite à l'ami. Ce n'est qu'en conséquence, à cause de la fermeté de l'union entre les amis, que la crainte de la séparation réelle et possible diminue.

[68] **Ibid., sol. 2.** — Offenser celui qui donne le secours dans l'espérance, et donc se séparer de lui, c'est s'attaquer au formel même de cette vertu, et donc tendre directement à sa destruction. C'est pourquoi plus la confiance de l'espérance tend à la certitude, plus par là se manifeste l'activité si nécessaire de l'ami secourable, et plus par suite on appréhende de s'en séparer, parce que ce serait la ruine de l'espérance et de tous les biens qu'elle nous rend possibles.

[69] **Qu. 19, art. 11, sol. 2.** — C'est cette même crainte révérentielle que l'Ecriture, la Tradition et

l'Eglise reconnaissent dans le Christ à un état parfait. Voir 3ª, qu. 7, art. 6.

[70] **Qu. 19, art. 12, diff. 1.** — La pauvreté en esprit, est l'esprit de pauvreté, le détachement effectif, ou par avance consenti, de tous les biens du monde, intérieurs et extérieurs, dont la possession pousse l'homme à s'enorgueillir.

[71] **Ibid., diff. 4.** — Au sujet des « béatitudes » et des « fruits », voir P. Noble, La Prudence, Traduction de la Revue des Jeunes, notes explicatives, Nos 20 et 21.

[72] **Ibid., sol. 1.** — L'objectant cite une parole de Notre-Seigneur, mais incomplète. Le texte complet est celui-ci : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres, et suis-moi ». C'est cette vie à la suite de Jésus qui est la perfection : l'abandon des biens du monde n'est qu'une préparation.

[73] **Ibid., sol. 2.** — L'aspect de difficulté est un caractère essentiel des objets de la crainte et de l'espérance, et, par suite, spécifie ces mouvements affectifs, au point de réclamer pour eux un sujet, l'irascible, qui n'est pas celui de la délectation.

[74] **Ibid., sol. 3.** — Cette tendance ou ce retrait sont l'essentiel des mouvements de l'espérance ou de la crainte. On conçoit qu'à des façons si diverses de se conformer aux objets correspondent des attitudes différentes vis-à-vis de la fin ultime.

[75] **Ibid., sol. 4.** — A propos des rapports entre la crainte et l'espérance d'une part, et les vertus morales d'autre part, voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 241 et suiv.

[76] **Qu. 20, art. 1, conclusion.** — L'union entre le désir et la connaissance qui le précède est si étroite qu'il existe entre eux une véritable proportion. Aux deux actes de l'intelligence, l'affirmation par laquelle elle accepte le vrai, la négation par laquelle elle refuse le faux, correspondent, dans la volonté, deux actes qui leur sont proportionnés, la poursuite par laquelle le

désir tend au bien et s'attache à lui, et la fuite par laquelle il s'éloigne du mal et le rejette. Et donc l'intelligence et la volonté peuvent concorder à ce point que ce que l'intelligence affirme bon, l'appétit le poursuit, et ce dont l'intelligence nie la valeur, l'appétit le fuit. Et c'est pourquoi le vrai ou le faux du côté de l'esprit amènent le bien ou le mal du côté du sentiment. Par suite, pécher contre l'espérance, c'est avoir dans la recherche de Dieu un sentiment basé sur une fausse opinion de lui, cette erreur devant être elle-même coupable pour pouvoir fonder un péché. L'objet de l'espérance étant double, l'erreur du jugement peut porter sur l'un et l'autre, ou sur l'un des deux. Mais comme le vice s'oppose à la vertu en ce qu'elle a de formel, les péchés contre l'espérance iront essentiellement contre le formel de cette vertu, c'est-à-dire contre le secours divin qui nous est absolument nécessaire pour atteindre Dieu. Tant dans la nature de ces péchés que dans leur origine, c'est formellement contre Dieu secourable que se fera l'erreur du jugement, et, par suite, la faute dans la recherche de Dieu; ce ne sera d'ailleurs pas une simple abstention, mais un acte positif contre l'espérance, tendance contre tendance.

[77] **Qu. 20, art. 2, conclusion.** — L'objet de l'intelligence est l'universel; celui de la volonté n'existe que dans les singuliers, et la tendance ne se réalise qu'à la suite d'un jugement pratique, qui peut être faussé dans l'application concrète des principes universels. La valeur du jugement universel n'en demeure pas moins.

[78] **Ibid.** — S. Thomas dit à propos des espèces de péché contre le Saint-Esprit (2^{a}-$2^{æ}$, qu. 14, art. 2, ad 1) : « Le péché de désespoir ou de présomption ne consiste pas à ne pas croire à la justice ou à la miséricorde de Dieu, mais à les mépriser ». De même que, pour espérer, il faut passer de la certitude de la foi à la certitude pratique personnelle de son salut propre, ce qui affaiblit la valeur de cette certitude, de même on peut perdre cette certitude pratique et affective,

sans pour cela toucher à la certitude universelle du salut accessible à tous.

[79] **Ibid., sol. 2.** — On ne peut même pas dire que dans ce cas il y aurait formellement désespoir; quelqu'un qui n'a pas la foi sur un seul point, ne l'a pas du tout, et, par suite, se trouve en dehors de l'ordre théologal, donc du désespoir comme de l'espérance.

[80] **Ibid., sol. 3.** — Novatien, prêtre romain du III^e^ siècle, célèbre par ses lettres à Saint Cyprien au sujet des apostats et par le Schisme qu'il causa à la suite de l'élection du pape Corneille; sa morale rigoriste fut encore outrée par ses disciples qui, au siècle suivant, prétendirent qu'après le Baptême il n'y a pas de pénitence et que l'Eglise ne peut remettre le péché mortel.

[81] **Qu. 20, art. 3, conclusion.** — Dans son Commentaire de cet article, Cajetan fait remarquer que le raisonnement à propos de la foi est différent de celui qui a été établi plus haut, qu. 17, art. 6. S. Thomas disait alors de la foi qu'elle est, comme l'espérance, une participation à l'être de Dieu, tandis que la charité vise la bonté même de l'être divin. Mais ici il y a changement de perspective : il s'agissait alors du motif de la foi, (credere Deo), croire Dieu, Dieu parlant, comme principe de la vérité qu'il révèle; il s'agit ici de l'objet, (credere Deum), croire à Dieu, dans son être énoncé par les articles du Credo. De là les différences dans les expressions.

[82] **Qu. 20, art. 4, diff. 1.** — L'acédie est ce dégoût du service de Dieu, qui tend à nous rendre odieuses et à nous faire considérer comme inutiles autant que pénibles toutes les œuvres que nous demande la situation dans laquelle la Providence nous a placés. Elle est une tristesse des choses de Dieu, qui déprime l'âme, et ainsi la rend inapte à la recherche des biens divins, et la jette dans tous les vices faciles. C'est un vice contraire à la charité, car elle fait s'attrister des biens spirituels, éminemment sources de la joie dont la charité est une des causes. Cassien (de cœno-

biorum institutione, l. V, c. I), a rendu célèbre l'acédie en l'identifiant avec le démon de midi du Psaume 90.

[83] **Ibid., conclusion.** — Voir Appendice II, Renseignements techniques, p. 248 et suiv.

[84] **Ibid.** — Cet article manifeste bien la différence entre l'objet de l'espérance et son motif, et le caractère plus formel de celui-ci. Il peut y avoir désespoir à la suite d'un jugement faux sur l'objet, mais formellement le désespoir s'attaque au motif, parce que c'est lui qui est absolument essentiel dans la vertu.

[85] **Ibid., sol. 2.** — La joie est le sentiment de repos consécutif à l'épanouissement d'un être et à la connaissance de ce perfectionnement; elle se manifeste comme le couronnement de l'opération, et sa valeur, comme son intensité, dépendent à la fois de l'objet et du sujet, et des relations plus ou moins intimes entre le sujet et l'objet. L'espérance est source d'une double joie : l'une qui fait suite à l'opération même de la faculté irascible, l'autre qui provient de la possession future, mais certaine et déjà en puissance, de la béatitude convoitée. Quoique différentes, ces deux formes de joie se rencontrent pour donner à l'activité de l'espérance un affermissement et une facilité qui sont la caractéristique de toutes les œuvres faites dans la joie. La psychologie de l'homme se trouve ainsi tout imprégnée de joie par l'exercice de l'espérance, joie qui se fait sentir davantage peut-être ici-bas que la joie de la charité, tant à cause du caractère plus puissant des sentiments qui sortent de l'irascible, que de la part d'imagination sensible dont nous remplissons notre conception de la béatitude future, tandis que la charité est actuelle et ne se ressent pas par elle-même : il reste cependant que la joie de la charité est d'une qualité plus pure que celle de l'espérance. — Par suite de l'union de notre corps et de notre âme, l'intensité de la joie peut rejaillir jusque dans notre physiologie et se manifester en phénomènes divers d'exultation et d'allégresse, qui d'ailleurs tendent à se modérer à mesure que le sentiment s'épure. — Ce n'est qu'acciden-

tellement que l'espérance engendre la tristesse, par suite de l'absence et de la longue attente de la béatitude. Mais plus notre certitude s'accroît par confiance totale en Dieu, plus donc la béatitude se fait proche de nous, et plus la joie l'emporte sur la tristesse au point de caractériser toute la psychologie des âmes de grande espérance.

[86] **Qu. 21, art. 1, conclusion.** — La magnanimité est la vertu morale qui concourt, avec l'humilité, à rectifier la passion d'espérance, à établir son activité en conformité avec la loi raisonnable. Le magnanime prend conscience des forces qui sont à sa disposition, juge de leur adéquation avec l'œuvre à accomplir, et se porte vertueusement vers cette grande œuvre, en enveloppant dans ce mouvement raisonnable la passion d'espérance que la difficulté du bien convoité arrête. C'est là une activité raisonnable, mais qui peut devenir déréglée quand la difficulté dépasse, de fait, la valeur réelle des forces du sujet; le mouvement n'est pas raisonnable, il n'y a plus magnanimité, mais présomption, en dehors de la règle de la raison.

[87] **Ibid., sol. 1.** — La présomption consiste formellement à mal s'appuyer sur Dieu, à la suite d'un jugement faux sur sa toute-puissance : on prétend s'appuyer sur lui pour rendre possible un objet qui de fait est contre sa puissance, ce qui est en vérité la diminuer. Espérer le pardon et la béatitude sans pénitence et sans mérites, c'est proprement réclamer de la puissance divine quelque chose de contraire à sa nature, c'est donc l'attaquer, et, autant qu'il est au pouvoir du pécheur, la diminuer; car c'est vouloir la séparer de la justice qui est un attribut divin inséparable de sa toute-puissance. Sans doute la miséricorde divine et sa puissance sont assez grandes, de soi, pour nous sauver sans mérites de notre part; mais, dans sa divine sagesse, Dieu a décidé de nous faire l'honneur de nous sauver avec notre concours, non seulement dans la miséricorde, mais aussi dans la justice. Et c'est cet ordre que méprise le présomptueux qui prétend n'en appeler qu'à la toute-puissance en se

passant de la justice; c'est bien attaquer la toute-puissance elle même, puisque c'est la méconnaître dans la justice qui lui est liée indissolublement.

[88] **Ibid., sol. 3.** — Dans la présomption il y a conversion au bien périssable et aversion du bien immuable; mais c'est l'aversion qui est première, parce que nous sommes ici dans un péché théologal, où Dieu est objet.

[89] **Qu. 21, art. 2, conclusion.** — La miséricorde est la compassion que nous ressentons devant la misère d'autrui et qui nous pousse à la soulager. Analogiquement, nous trouvons en Dieu la miséricorde comme l'un de ses attributs; en face de l'indigence de notre nature et de ses faiblesses multiples et multiformes, Dieu est rempli de compassion, et il tend à combler cette misère en nous faisant participer à la richesse de son être. Dans toute œuvre de Dieu apparaît la miséricorde comme sa première racine, jusque dans la création où l'absence d'être est une misère que Dieu se hâte de combler. L'ordre même de la justice repose sur la miséricorde, car Dieu ne réclame rien qu'il n'ait d'abord donné et surabondamment. Mais, cependant, la miséricorde divine porte surtout sur le péché, parce que la pire misère est celle de la faute, opposée qu'elle est à la félicité; c'est pourquoi, quand on parle de miséricorde, c'est surtout pour le péché, dans le pardon duquel Dieu déploie une spéciale profusion de bonté. Cette diffusion si complète de bonté est l'expression de la nature même de Dieu, tandis que sa justice dit rapport à nos péchés; Dieu est miséricordieux de lui-même et justicier par force. — Cette miséricorde divine s'allie parfaitement à la toute-puissance, car la toute-puissance de Dieu se montre surtout en pardonnant et en faisant miséricorde; remettre les péchés à son gré est la marque du suprême pouvoir, vu que celui-là ne le pourrait point qui serait lié par une loi supérieure, et parce qu'en pardonnant et en faisant miséricorde aux hommes, Dieu les amène à participer au bien infini, ce qui est le souverain effet de la puissance divine. C'est pourquoi on peut, en

toute vérité, donner comme motif formel à l'espérance la toute-puissance miséricordieuse et juste de Dieu.

[90] **Ibid., sol. 3.** — Cette forme bénigne de la présomption se présente surtout chez les âmes faibles partagées entre le bien qu'elles aiment et le mal qui les attire. Peut-être le péché en paraît-il facilité, mais la volonté est moins ferme dans le mal, et l'homme garde son ordination intime à la miséricorde divine qui est plus grande que tous nos maux. Bien entendu, si ce sentiment ne servait qu'à excuser la persévérance dans le mal, nous aurions une présomption des plus caractérisées.

[91] **Qu. 21, art. 3, conclusion.** — Les espèces d'oppositions sont au nombre de quatre (d'après Commentaires sur les Métaphysiques d'Aristote, livre V, leçon 12), qui se placent, de la plus radicale à la moins radicale, dans l'ordre suivant : opposition de contradiction, par négation absolue : être, non être ; — opposition de contrariété : entre deux espèces ; — opposition de simple privation : animé, inanimé ; — opposition de relation. Entre deux espèces d'un même genre, il y a un élément commun, le genre, et un élément positif différent, la différence spécifique, qui, ajoutée au genre, rend les espèces irréductibles, par une opposition de contrariété, qui n'existe jamais entre deux genres ; il y a entre ceux-ci, soit simple altérité, s'ils ne sont pas subordonnés, soit, s'il sont subordonnés, une simple privation, puisque l'opposition résulte de la seule négation, dans le genre inférieur, de la différence spécifique. C'est pourquoi la présomption s'oppose davantage à l'espérance (espèce contre espèce) qu'à la crainte (genre contre genre).

[92] **Ibid., sol. 3.** — La présomption supprime le genre même de mouvement appétitif que représente la crainte, celle-ci se caractérisant par une fuite loin de son objet, celle-là étant une tendance vers son objet. Mais elle ne supprime dans l'espérance que la différence spécifique, leur genre commun demeurant un mouvement vers Dieu, et la présomption n'étant

qu'une espérance en dehors de son ordre. Il y a donc entre présomption et espérance une contrariété de différences spécifiques, opposition plus radicale que celle de genre à genre. (Voir note précédente).

[93] **Qu. 21, art. 4, fin.** — Tout ce qui peut enfler l'orgueil ou sort de lui, les plaisirs charnels comme l'ignorance coupable, est à mettre dans les origines de la présomption.

APPENDICE II.

RENSEIGNEMENTS TECHNIQUES.

A. — NOTES DOCTRINALES THOMISTES.

I. L'ESPÉRANCE NATURELLE.

(Question 17, art. 1)

L'étude de la vertu théologale d'espérance met à contribution toutes les analyses que S. Thomas a faites antérieurement sur la psychologie de l'espérance naturelle et qu'il applique ici analogiquement. Il n'est guère possible de comprendre un peu profondément la pensée de S. Thomas si l'on n'a pas présentes à l'esprit au moins les grandes lignes de cette psychologie naturelle.

1° La place de l'Espérance dans le désir humain.

A la suite d'Aristote, S. Thomas distingue toutes les puissances par leurs objets qui sont pour elles comme des formes. Dans le désir sensible, la faculté qui a pour objet une réalité très à sa portée ou qu'elle considère en dehors de tout caractère de difficulté, est le concupiscible; celle qui a pour objet une réalité difficile à atteindre ou à repousser et qui par là réclame une énergie toute particulière, est l'irascible. Vis-à-vis de ces deux facultés, les différences des objets vont faire naître des réactions diverses, toutes contenues dans les deux expressions primordiales de l'affectivité : tendre au bien est fonction de l'amour; fuir le mal est fonction de la haine. A l'intérieur de ces grandes catégories apparaissent de nouvelles distinctions suivant le degré de possession de l'objet par la faculté. Dans le concupiscible, la passion d'un bien possédé est la joie; la passion d'un bien non possédé est le désir; la passion

d'un mal supporté effectivement est la tristesse; la passion d'un mal seulement menaçant est la fuite. L'irascible est ordonné au concupiscible, car jamais l'appétit ne se satisfait de la lutte, celle-ci étant toujours un moyen pour atteindre le repos consécutif à la tranquille possession d'un bien ou au rejet définitif d'un mal; l'irascible prend donc sa part des distinctions du concupiscible, mais, étant quelque chose de plus, il y a un principe propre de distinction, qui est ce caractère de difficulté qui affecte son objet. Ainsi avons-nous : la passion d'un bien difficile non possédé, mais qu'il est possible d'atteindre, est l'espérance; celle d'un bien difficile non possédé et qu'on ne peut atteindre, est le désespoir; la passion d'un mal actuel, mais surmontable, est la colère; la passion d'un mal menaçant et quasi impossible à surmonter, est la crainte. Le tableau suivant montre schématiquement la place de chacune des passions.

Amour	Joie		
	Désir	Espérance	
		Désespoir	
Haine	Tristesse	Colère	
	Fuite	Audace	
		Crainte	
		Concupiscible	Irascible

Le seul énoncé de ces onze passions suffit à manifester que le mot « passion » n'est pas pris chez les Scolastiques au même sens que chez les Modernes. Au Moyen-Age, comme chez Aristote, il signifie, entre autres acceptions, tout mouvement de l'appétit sensible vers un objet bon ou mauvais, abstraction faite de l'ordre moral; c'est la réaction des facultés du désir en face de leurs objets. Les Modernes appellent passions ces mêmes réactions, mais soustraites, volontairement ou non, à l'ordre de la raison. S. Thomas n'ignore pas ce sens (voir 1^{a}-$2^{æ}$, q. 45, art. 1, ad 1), mais il réserve

aux passions ainsi conçues le nom de vices. A proprement parler, seuls ont droit au nom de passion les mouvements de l'appétit sensible, à cause de l'union essentielle qu'ils comportent avec les réactions concomitantes de l'organisme. L'action de la volonté n'implique de soi ni concomitances organiques, ni même de différences spécifiques entre les diverses expressions de son activité; et pas davantage de diversité entre concupiscible et irascible : c'est une faculté simple en face d'un objet simple. Cependant, à cause de la ressemblance entre certains mouvements de la volonté et les réactions plus constatables du désir sensible, le langage se sert d'expressions telles que volonté-concupiscible et volonté-irascible, amour, haine, espérance, crainte, etc., sans qu'on doive se méprendre sur la valeur de ces appellations et sur la réalité qu'elles recouvrent.

L'espérance se manifeste donc comme un mouvement de l'irascible pour conquérir un objet bon, futur, difficile à saisir, et qu'il est cependant possible d'atteindre.

Puisque ce sont les objets qui sont comme les formes des facultés et des passions, la meilleure méthode pour étudier l'espérance est de voir d'abord son objet.

2° L'objet de l'Espérance.

Il est double : la réalité même recherchée par l'irascible, et le secours qui rend possible cet objet convoité. Objet quod (speratur) et objet quo (speratur), disent les anciens. Objet et motif, dirions-nous plus volontiers actuellement. Ce double objet doit se manifester comme irréductible à tout autre s'il veut garder à la passion qu'il fait naître et qu'il informe, son caractère spécifique.

A. — L'objet de l'espérance est le bien, et non pas la vérité, parce que l'espérance ne recherche pas seulement la connaissance, mais la possession réelle. Par suite de cette bonté de l'objet, le mouvement d'espérance sera une tendance vers l'objet, et non, comme dans la crainte, un geste de fuite; et comme c'est au

bien que tend naturellement l'appétit, tandis que c'est par violence et contrainte qu'il s'en éloigne, voici que l'espérance se met d'emblée au rang des sentiments les plus naturels et les plus profonds de l'homme.

L'objet de la crainte est futur, ce qui différencie ce sentiment de la joie, qui réclame la présence de son objet. C'est de maintes façons d'ailleurs que l'objet peut être futur : futur veut dire non-possédé, quel que soit le mode de cette non-possession. Tendance à un objet nécessairement futur, l'espérance ne peut pas trouver son terme en elle-même : quand elle a atteint son objet, celui-ci lui devient présent, et l'espérance disparaît pour laisser place à une passion du concupiscible, la joie, tout comme un changement de forme, dans les êtres corporels, entraîne nécessairement l'apparition d'une espèce nouvelle de réalité.

Le troisième caractère de l'objet de l'espérance est d'être ardu, ce qui le distingue de l'objet du désir qui se porte sur n'importe quel bien absent, abstraction faite des conditions particulières auxquelles est soumise sa possession. L'espérance reste bien un mouvement du désir, mais elle dit relation essentielle, formelle, à une difficulté, à ce point que la puissance qui correspond à cet objet ardu est autre que celle qui correspond à l'objet du désir. Ardu ne dit pas impossible à atteindre — ni non plus de valeur nulle — mais possible à atteindre, bien que difficile. Formellement, il ne faudrait même pas parler de réalité ardue comme objet de l'espérance, car de soi la difficulté ne peut qu'arrêter le mouvement de poursuite, puisqu'elle est un mal pour l'appétit chercheur de bien-être; il faut parler d'un bien ardu, ou mieux encore, en joignant les trois propriétés, d'un bien ardu possible. Mais alors, tel quel, cet objet est un véritable bien pour l'irascible, bien connaturel à cette puissance de lutte et auquel elle tend de toute sa constitution profonde comme le concupiscible tend au bien délectable; même vis-à-vis du concupiscible, cette difficulté, surmontable, ajoute à l'objet possédé une certaine plus value, un piquant au goût, à cause même du labeur qu'a réclamé la victoire.

Enfin l'objet de l'espérance est possible à atteindre, et c'est cette propriété qui apporte la formalité dernière à l'objet de l'espérance. Possible et impossible ne sont pas des prédicats accidentels à l'objet, car si le bien, possible, fait naître l'espérance, l'impossibilité de l'atteindre fera surgir le désespoir. C'est cette possibilité qui donne à l'objet sa bonté actuelle, et à la difficulté l'attrait spécial qui ébranle l'irascible vers la poursuite. La possibilité, caractère dernier de l'objet, le constitue formellement comme objet, explique et limite ses autres caractères, et fait de lui un objet absolument irréductible à toute autre espèce. Mais le terme même de possible indique une relation avec ce qui le rend possible, et ainsi nous amène à étudier la nature des forces qui assurent sa possibilité.

Ce qu'il importe de remarquer, c'est le caractère illimité et universel de cet objet : l'objet de l'espérance, c'est toute réalité qui, en fonction d'un sujet donné, se présente comme un bien, futur, ardu, possible à atteindre.

B. — Toute possibilité suppose une force capable de vaincre les difficultés qui s'opposent à la possession de l'objet. Suivant les cas, cette force peut appartenir au sujet lui-même, en propre, ou elle peut consister en un secours extérieur que le sujet prend à son compte. Il y a bien là deux façons d'atteindre l'objet, façons à ce point différentes qu'elles ont donné origine à deux mots différents (sperare et exspectare), mais qui cependant ne créent pas deux espérances. Si l'objet ne dépasse pas les forces du sujet, l'espérance s'appuie sur ses propres forces : le secours d'autrui est alors inutile et il ne peut créer quelque chose de nouveau dans un sentiment, ni comme énergie de la tendance, ni comme certitude du résultat. Si, par contre, la difficulté de l'objet convoité fait échec aux forces personnelles du sujet, l'espérance alors s'appuie sur le secours d'autrui. Mais vis-à-vis de l'objet qui, par définition, demeure à la mesure totale du sujet, le fait d'être possible par le seul sujet ou par le secours d'un autre, demeure une détermination accidentelle, qui ne change en rien l'espèce de l'objet. Et comme seul un change-

ment essentiel de l'objet entraîne un changement formel dans les activités des facultés, il s'ensuit qu'on ne peut pas conclure à une double espèce d'espérance, mais à une seule espèce sous deux aspects différents.

On ne saurait trop insister sur le rôle du motif, qui est capital dans l'espérance; c'est lui qui donne à l'objet sa formalité, qui en fait vraiment pour l'appétit un bien ardu possible. Pas plus que pour l'objet, il n'est possible de déterminer a priori la nature du secours requis dans l'espérance; il suffit de dire qu'il représente tout ce qui fait estimer au sujet qu'il lui est possible d'atteindre le bien ardu convoité.

3° Le sujet de l'espérance.

L'objet sensible de l'espérance demande un sujet sensible, qui est l'irascible. L'objet immatériel d'espérance, qui est le bien rationnel, réclame pour siège la volonté, que la coutume du langage nous permet d'appeler volonté-irascible.

4° Le mode de l'espérance.

Au double objet, sensible et rationnel, et au double sujet, irascible et volonté, correspond nécessairement un double mode d'espérance.

La passion d'espérance comporte essentiellement, avec une réaction psychique, des perturbations physiologiques, internes et externes, qu'il est difficile de déterminer en termes exacts, mais que l'expérience reconnaît facilement. Le sentiment d'espérance est un mouvement simple de la volonté, et ce n'est que par accident, à cause de l'unité du sujet humain, qu'il provoque, par l'intermédiaire des sens internes, certaines réactions organiques concomitantes.

Objet, sujet, mode, nous sommes désormais en possession de tout ce qui est nécessaire pour reconnaître la nature profonde de l'espérance.

5° La nature de l'espérance.

Par rapport à l'objet, l'espérance se présente comme une tendance d'amour. Par rapport au motif, l'espérance tire de lui la confiance qu'elle manifeste en son mouvement.

A. — L'espérance, tendance d'amour.

Comme tous les sentiments qui ont pour objet la recherche du bien, l'espérance obéit à l'attraction de l'amour, consécutive à la connaturalité ressentie entre l'objet et le sujet, et qui pousse celui-ci à rechercher la possession de la réalité aimée. Bien ardu, l'objet de l'espérance double son attirance première par sa difficulté même, qui est un attrait spécial pour l'irascible et donc une nouvelle source d'amour, si toutefois le secours est suffisant pour triompher des obstacles. Nous sommes là au centre de l'espérance, qui se manifeste comme une tendance très profonde d'amour, de recherche du bien perfectif du sujet, et par suite comme une tendance spontanée, primaire, instinctive, de tout le désir humain.

B. — La confiance, élément formel de l'espérance.

La confiance met en exercice un élément affectif très spécial, une activité personnelle du sujet s'en remettant aux forces qui doivent lui permettre d'arriver au but : on met sa confiance dans autrui, on prend confiance dans ses propres forces. Il semble qu'objectivement le sujet garde toujours comme la crainte théorique d'une inadéquation possible entre les moyens et la fin; mais, passant par-dessus cette inévidence et cette inquiétude, le sujet s'abandonne à qui va l'aider, il s'en remet à lui, il se confie à sa puissance tutélaire et auxiliatrice. Il peut y avoir là beaucoup de subjectivisme, et les motifs ne semblent pas toujours en adéquation objective réelle avec la confiance qu'ils font naître. C'est pour cela que la confiance qui soutient l'espérance est différente de la certitude affective, de ce sentiment si spécial qui apaise les hésitations de l'appétit et donne à la tendance une fermeté et une tranquillité absolue. La confiance peut cependant y tendre, mais toujours elle gardera quelque inquiétude sur le résultat à venir, étant données pour le moins les défaillances possibles de la nature en face de toute œuvre difficile. Selon l'estimation plus ou moins vive que prend le sujet de la valeur des forces qu'il a à sa disposition, la confiance requise pour l'espérance ira

de l'effort hésitant jusqu'à la certitude pratique d'une énergie sûre d'elle-même.

6° Les origines de l'espérance.

Si spontané qu'il soit, l'espoir a de multiples relations avec toutes les manifestations de notre personnalité, et, n'étant pas la première expression de notre vie, il se rattache à certaines origines. Celles-ci sont multiples : origines de connaissance, pour la présentation de l'objet et la manifestation de ses divers caractères, comme aussi de la qualité du secours; — origines affectives, les plus essentielles, qui se résument en un amour imparfait de concupiscence pour l'objet, amour bon mais intéressé et de soi égoïste, et en un amour pour le secours qui permet l'obtention de l'objet désiré et qui, par suite, est aimé par reconnaissance; — origines physiques et physiologiques qui ont un rôle fort important dans la naissance et l'accroissement de l'espérance. (Nous reverrons cette question plus en détail, dans les études sur la vertu théologale).

7° Les effets de l'espérance.

Il n'est pas possible de faire un résumé, si bref soit-il, des influences si diverses et si profondes de l'espérance. Il faut se contenter d'un simple classement. Effets d'affectivité, soit intérieurs, comme la joie et l'amour, soit extérieurs, comme l'aide apportée à l'action et toute l'influence sur les passions et les sentiments de l'irascible; — effets de connaissance, indirects et directs, particulièrement par l'attention, que fixe si impérieusement l'espoir, et par l'intuition affective, d'ailleurs si mal connue; — effets physiologiques s'exprimant en sensations de vie intense et facile; — ils manifestent tous la place de premier plan que tient l'espérance dans toute l'existence de l'homme.

Il convient, pour voir d'un peu près la question, de se reporter aux études que S. Thomas suppose chaque fois qu'il traite de la vertu d'espérance et auxquelles il renvoie explicitement plusieurs fois dans ce traité de la Somme. (Voir III Sent., dist. 26, qu. 1; — $1^{a}\text{-}2^{æ}$, qu. 23, art. 4, q. 4.; — *de Spe*, a. 1).

II LA BÉATITUDE, OBJET DE L'ESPÉRANCE

(Question 17, art. 2)

L'objet de la vertu théologale d'espérance est Dieu lui-même possédé par nous dans le ciel, et tous les autres biens ordonnés à cette béatitude.

1° La béatitude éternelle.

Au sens général, la béatitude est le bien parfait apaisant et rassasiant tout à fait le désir. On appelle béatitude objective la réalité même dont la possession apporte le repos à l'appétit; on appelle béatitude formelle la possession de la réalité : c'est ainsi que les richesses sont la béatitude objective de l'avare, et leur possession sa béatitude formelle. Il n'y a pas là deux béatitudes, mais deux formalités intégrant une seule béatitude totale : il faut toujours une réalité à posséder, et une possession, pour que cette réalité soit terme du désir.

La béatitude objective, objet de l'espérance, consiste dans le seul bien incréé et parfait, Dieu. Lui seul peut apaiser le désir de l'homme, tous les autres biens, limités, ne pouvant satisfaire la tendance de la volonté en quête de l'illimité. S. Thomas a profondément analysé ces notions dans son traité de la béatitude (1^a-$2^æ$, qu. 1 à 5), et il faudrait citer, comme illustration de ces pensées, les belles pages de S. Augustin racontant l'entretien qu'il eut à Ostie avec Ste Monique sur l'éternelle félicité (Confessions, Livre IX, chapitre 10). La foi nous fait connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, dans sa Trinité, et la volonté tend du même coup à Dieu dans son essence, dans sa Trinité, et il ne faut pas moins pour satisfaire le désir de l'homme. Considéré en lui-même, Dieu est la souveraine perfection; quand nous sommes mis en face de lui, il se présente à nous, non plus seulement comme l'être parfait en lui-même, comme la Bonté essentielle, mais comme celui en qui nous devons trouver notre perfection : son être de bonté devient la Bonté qui peut assurer la perfection de notre être, par notre union à lui. Nous regardons Dieu comme

bon pour nous, « Deus bonus in se conveniens nobis », disent les Théologiens de Salamanque.

La béatitude formelle est l'acquisition et la possession de la béatitude objective. Cette possession ne peut s'établir que dans une opération, l'opération étant le constitutif même de toute vie; la vie éternelle est un acte : non pas évidemment des puissances végétatives ou sensibles, ni, essentiellement du moins, de la volonté, mais, formellement, de l'intelligence qui seule est qualifiée pour atteindre et posséder cet être spirituel et intelligible qui est Dieu. La béatitude formelle consiste en une vision claire et sans intermédiaire de l'essence divine. La compréhension, terme de l'espérance, y ajoute une certaine relation volontaire à la fin possédée, un attachement de tout l'être, et pas seulement de l'intelligence, à cette réalité divine qui comble le désir de l'homme dans son actuelle possession.

Cette béatitude formelle, à elle seule, ne suffirait pas à fonder l'objet de l'espérance, car elle est un bien créé, et l'essence de la vertu théologale est d'adhérer à Dieu lui-même. Elle n'est même pas objet de l'espérance concurremment avec la béatitude objective, elle n'est qu'un moyen pour nous d'entrer en possession de la réalité espérée. Mais comme Dieu ne peut être terme de l'espérance sans la possession qui s'établit dans la vision béatifique, il s'ensuit que la possession est intégrée à l'objet de l'espérance comme la condition nécessaire de notre union au bien qui nous béatifie : l'objet de l'espérance est la béatitude objective connotant la béatitude formelle. Les expressions plus ou moins exactes du langage courant ne doivent jamais nous induire en erreur sur ce point : c'est Dieu même que nous devons posséder, dans son essence et dans tous ses attributs.

2° La béatitude secondaire.

Dans la vision qu'ils prennent de sa divine essence, Dieu manifeste encore aux Bienheureux ses divins vouloirs et les événements du monde créé. Ce n'est plus Dieu lui-même, mais ce sont cependant des réalités qui ont relation avec lui, et qui ont aussi relation

avec l'état de chacun des Bienheureux : ces contemplations sont peu de choses à côté de la vue de Dieu, mais elles font cependant partie de notre béatitude, parce que rien ne doit nous manquer de ce qui peut assurer notre complète perfection; c'est ce que S. Augustin appelle la vision du soir, par opposition à la vision du matin, constituée par la vue de Dieu : vouloirs divins, mystères des faits historiques crus ici-bas, Incarnation, Rédemption, sacrements, grâce, gloire, résurrection; nature des anges, des choses créées; tout ce qui intéresse le rôle qu'a joué le Bienheureux sur la terre et dont il demeure l'acteur éminent. Puisque toutes ces réalités seront au ciel objet de notre vision, il est bien certain que nous pouvons espérer dès ici-bas ce que nous posséderons au ciel; c'est tout le domaine de la béatitude accidentelle, depuis la vue du Christ jusqu'à la vie débordante de notre corps ressuscité.

3° L'ordre terrestre à la béatitude.

Il paraît très légitime de faire un pas de plus. Si l'objet de l'espérance peut se concrétiser dans les biens du ciel à cause de leurs relations avec la béatitude essentielle, il doit pouvoir aussi « se réaliser » dans les biens de la terre qui nous ordonnent à la recherche et à la possession de cette béatitude, tout ce qui peut, d'une façon ou d'une autre, nous aider à atteindre Dieu. C'est tout le domaine de la prière, interprète de l'espérance, toute l'explicitation de la prière que Jésus nous a enseignée et qui, au dire de S. Augustin (lettre 130) et de S. Thomas, (2^a-2^{ae}, qu. 83, art. 9) renferme tout ce que nous pouvons demander à Dieu; c'est aussi tout le contenu spirituel et temporel des oraisons de l'Eglise. La condition nécessaire et suffisante pour faire de tous ces biens un objet d'espérance théologale est qu'ils soient espérés dans l'ordre à la béatitude éternelle. Pris en eux-mêmes, ils sont d'une valeur insuffisante, étant vraiment trop éloignés de Dieu et trop à la merci de l'homme pour qu'on doive à leur sujet faire appel au grand secours divin; en se joignant à Dieu, en s'ordonnant à sa possession, en devenant intermédiaires, moyens,

suites, dispositions, corollaires de la béatitude, ils participent de la dignité divine et peuvent devenir objet de l'espérance théologale, plus ou moins d'ailleurs selon le degré de leur proximité avec le salut.

III. LE MOTIF DE L'ESPÉRANCE.

(Question 17, art. 4)

La béatitude, objet de l'espérance, demande, pour qu'on puisse l'atteindre, un secours qui vienne augmenter les capacités de l'homme, foncièrement inapte à saisir Dieu. Ce secours, ainsi que l'objet auquel il répond, peut se distinguer en secours essentiel et en secours intermédiaires.

1° Le motif essentiel.

Il ne peut être moins que Dieu, seul adapté à l'objet, qui est Dieu lui-même. C'est là une loi des vertus théologales que tout en elles est divin : de même que par la foi nous croyons à la Vérité Première sur le témoignage de cette même Vérité Première, de même dans l'espérance nous attendons Dieu de Dieu.

Que ce soit dans le secours divin qu'il faille chercher le motif formel de l'espérance, l'analyse que nous avons faite de l'espérance naturelle le manifeste analogiquement; c'est qu'en effet la raison formelle de l'espérance doit spécifier l'objet au point d'en faire un objet absolument spécial à l'espérance : cette formalité ultime est la possibilité, avons-nous dit. Quand il s'agit de l'espérance théologale, c'est le secours divin qui nous rend la béatitude possible et donc objet de l'espérance. S. Thomas dit explicitement : « En tant que nous espérons un bien comme possible pour nous par le moyen du secours divin, notre espérance atteint à Dieu lui-même, sur le secours de qui elle s'appuie ». (2^a-$2^æ$, qu. 17, art. 1, c.) « Le souverain Bien est la béatitude éternelle que l'homme ne peut atteindre que par le secours divin, selon la parole de l'Epître aux Romains : le don de Dieu, c'est la vie éternelle. Et c'est pourquoi l'espérance d'atteindre la vie éternelle a deux objets, à savoir la vie éternelle elle-même qu'on

espère, et le secours divin par lequel on espère » (*de Spe*, art. 1, c.). « L'objet formel de l'espérance théologale est le secours divin auquel elle adhère » (*de Spe*, art. 4). Voir aussi 2^a-2^{ae}, qu. 17, art. 1, ad 3; art. 4; art. 5, c, et ad 2; art. 6, c. et ad 1 et 3; art. 7, c; Psaume 30, verset 1; *de Spe*, art. 1, ad 4.

Nous avons ainsi Dieu comme cause finale, et comme cause efficiente, et comme cause formelle de l'espérance. Le secours divin, faisant de la béatitude l'objet de notre espérance par la possibilité qu'il lui confère, nous permet de tendre à cette béatitude.

Que représente au juste ce secours divin? Ce n'est pas la grâce qui est un secours limité et créé, et par suite trop imparfait pour nous permettre de tendre à Dieu même. Ce ne peut donc être que Dieu lui-même, l'un des prédicats incréés, l'acte par lequel Dieu nous aide pour nous conduire au salut éternel.

Si l'on consulte la Sainte Ecriture et la prière de l'Eglise, comme aussi les affirmations de S. Thomas, multiples sont les attributs divins invoqués dans l'espérance : Toute-Puissance, Miséricorde, Majesté, Eminence, Libéralité, Justice, Fidélité, etc.... Cependant, puisqu'il s'agit d'une forme pour l'espérance, il semble bien qu'il soit nécessaire de ramener tous ces attributs à un premier. Tous ont bien rapport à l'objet de l'espérance, mais puisqu'il s'agit de forme ultime, on peut déjà éliminer les attributs qui se rapportent plus spécialement à la bonté de l'objet, à son caractère futur, à son aspect ardu. Dès lors, il nous reste la justice, la miséricorde et la toute-puissance. Miséricorde et justice sont supposées à l'exercice de l'espérance, elles en forment comme le fondement, comme la source, mais dans l'acte même de l'espérance, c'est à la toute-puissance que nous avons recours, car il s'agit à proprement parler d'une action à produire, d'un secours actif à nous apporter; c'est là une œuvre de la puissance exécutive divine, au commandement de la miséricorde et de la justice, mais spécifiquement œuvre de puissance. Cela ne diminue pas d'ailleurs le rôle prérequis de la miséricorde et de la justice que connote la toute-puissance, au point que dans les vices

contre l'espérance, nous verrons les péchés s'attaquer à la puissance divine, l'un par rapport à la miséricorde, l'autre par rapport à la justice. C'est ce qui fait que la prière peut s'adresser à Dieu au titre de sa justice et de sa miséricorde comme à celui de sa puissance; par delà le motif formel, on va à sa racine même, aux causes directives et impératives; c'est ce qui permet encore de faire appel à tout autre attribut divin qui, pour être moins adéquat, a cependant des rapports avec l'espérance, à cause de la simplicité de l'essence divine dans laquelle s'unifient tous les attributs de Dieu. Il n'en reste pas moins que le motif premier est la toute-puissance, mais ces nuances diverses permettent de sauvegarder à la fois la vérité des concepts philosophiques et théologiques, et la richesse spirituelle des textes de la sainte Ecriture, de l'Eglise et des Pères.

2° Les intermédiaires.

Dans le courant de la vie chrétienne, nous appelons à notre secours, pour obtenir la vie éternelle, beaucoup d'autres puissances que Dieu : le Christ, la Vierge, les Saints, les suffrages des justes; et même nos propres mérites nous sont une raison d'espérer le ciel. Le cycle théologal des vertus, réclamant obligatoirement un objet qui ne soit pas moindre que Dieu et un motif qui ne soit pas autre que Dieu, interdit de donner à ces différents secours une place comparable à celle de la toute-puissance divine. Cependant le secours divin n'ayant d'autre but que de nous fournir l'aide suffisante pour arriver à la béatitude, peut ordonner à lui, comme des instruments, tous les autres secours qu'il a mis providentiellement à notre disposition pour nous concrétiser son appui, nous le rendre plus fraternel, et par là nous apporter un élan plus vif d'espérance; instrument animé, chacun d'eux garde son activité propre, mais leur valeur instrumentale est prise tout entière de leur rapport avec la cause principale qui agit en eux et leur transmet une puissance qu'ils ne possèdent pas par nature. C'est là un phénomène analogue à celui de la foi, dans laquelle on voit Dieu proposer sa Vérité par des intermédiaires humains.

Il y a entre tous ces secours une hiérarchie, selon l'intimité plus ou moins grande qui les unit à la toute-puissance divine. Au premier rang et à une place hors pair, le Christ, tête de l'Eglise, possède en plénitude, non seulement la grâce personnelle qui le rend devant Dieu plus agréable que toutes les créatures, mais aussi la grâce capitale qui fait de lui, dans l'ordre du salut, l'intermédiaire obligé de toutes les grâces de rédemption et de sanctification qui parviennent aux hommes. L'Ecriture déborde de cette vérité, que Jésus est le motif de notre espérance, celui sur qui nous nous appuyons pour accéder à Dieu : « Dieu le Père nous a régénérés selon sa grande miséricorde par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts pour une vivante espérance » (1re Epître de S. Pierre, I, 3). « Jésus qui nous sauve de la colère » (I aux Thessaloniciens, I, 9). — « Le Christ Jésus, notre espérance » (I à Timothée, I, 1). Commentant les Ecritures, S. Thomas donne une place immense au Christ. Il met sur Jésus le nom divin, ainsi que l'avait fait S. Pierre dans son premier discours (Actes II, 21) : ainsi psaumes IX, 11 — XXIV, 9 — XXXIX, 4 — L, fin. C'est par lui que nous espérons atteindre les biens célestes (I à Timothée I, 1). - Sa manifestation confirme l'espérance donnée par Dieu d'une vie éternelle (à Tite, I, 2). Le Christ partage la puissance du Père, il a assuré le salut du monde et le pardon des péchés (aux Héb., I, 3). C'est par la foi au Christ que nous est donnée l'espérance du salut éternel et de l'entrée au ciel (aux Héb., X, 23). — Les mystères de la vie du Christ sont eux-mêmes les manifestations des attributs divins et sont causes des biens que nous espérons : la miséricorde et la justice sont satisfaites par la Passion du Christ qui a libéré l'homme du péché (3a, qu. 46, art. 1, ad 3). La Résurrection du Christ est cause de notre résurrection, instrumentale sans doute, mais réelle (I aux Thess., IV, 14-18, — aux Rom., V, 2, — à Tite, II, 13). C'est bien d'ailleurs le sentiment de l'Eglise qui dans ses litanies fait appel à tous les mystères du Christ et termine toutes ses oraisons par le « per Christum ». Bref

c'est le Christ qui est le motif formel, secondaire et instrumental, mais très réel, de notre espérance, parce que c'est lui qui par sa vie et sa mort nous a mérité le ciel et que c'est lui qui distribue selon sa sagesse les biens créés laissés à sa discrétion par Dieu.

Les autres intermédiaires ont des valeurs diverses. Encore à un rang spécial, la Vierge, à cause de son rôle éminent de Mère du Christ, de Corédemptrice, et de Distributrice de toutes grâces. Puis les Saints, selon leur crédit auprès de Dieu, par suite de leur éminente sainteté, de leur rôle spécial vis-à-vis de nous, de l'exaltation particulière que Dieu entend faire de tel ou tel. Puis les âmes justes, toutes englobées dans le grand courant de la prière, interprète de l'espérance, et de la communauté des mérites. Enfin nos prières et nos propres mérites.

Tous ces secours n'ont d'autre but que d'agir sur Dieu selon un mode plus ou moins impératif ou déprécatif, pour qu'il nous soit propice et nous aide à parvenir jusqu'à lui. Il apparaît bien que nous demeurons dans l'ordre des moyens, des intermédiaires, des instruments, et qu'il faut prendre garde de ne pas relâcher leur intime liaison et leur ordre avec Dieu si on ne veut pas leur faire perdre leur valeur; cela n'est guère possible pour le Christ à cause de l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité; mais plus la nature des intermédiaires s'éloigne de Dieu, et plus il faut craindre de sortir d'une espérance vraiment théologale. « Maudit soit l'homme, dit Jérémie, qui se confie dans l'homme ». Le motif formel de l'espérance, sa forme, est extrêmement sensible à tout alliage de valeur moindre, et avant de s'appuyer sur autrui et pour bien s'appuyer sur lui, il faut d'abord s'attacher solidement à Dieu, « et jeter de l'autre côté du voile notre espérance, qui servira à notre âme comme d'une ancre ferme et assurée ». (aux Héb., VI, 19).

IV. LA VERTU D'ESPÉRANCE.

(Question 17, art. 5)

1° L'espérance a tous les éléments d'une vertu.

La vertu peut se définir comme le terme ultime d'une puissance bonne, ou l'adaptation foncière et permanente à un objet bon d'une faculté à son maximum de potentiel. Or l'espérance a un objet bon, et se manifeste comme un terme ultime pour la volonté.

A. — L'espérance atteint Dieu lui-même, dans sa nature. Elle est, psychologiquement, une tension particulière de la volonté pour atteindre Dieu, et, ontologiquement, un surcroît divin, une surélévation infusée à la volonté, qui permet à celle-ci de se fixer à la béatitude éternelle, Dieu conçu, désiré et recherché comme le bien suprême qu'il nous est possible d'atteindre. Il n'y a pas à douter que Dieu soit bon en lui-même et qu'il nous soit bon de l'atteindre; (la question du rapport entre Dieu et nous dans l'espérance sera étudiée plus loin). Or, dans toutes les choses soumises à une règle et à une mesure, le bien est pris de ce que l'homme atteint sa règle propre. Mais il y a une double mesure dans les actes humains : l'une, prochaine et homogène, la raison; l'autre, suprême et transcendante, Dieu. D'où tout acte humain qui atteint à la raison ou à Dieu lui-même est bon. Et puisque c'est le cas de l'espérance, elle est vertu à cause de son objet.

Le motif est meilleur encore, si on peut ainsi parler, non pas en lui-même, mais par rapport à nous, car il ne comporte aucune des imperfections de l'objet. L'espérance attend Dieu de Dieu même, en s'appuyant sur sa toute-puissance auxiliatrice; c'est là un acte raisonnable par excellence que de s'appuyer, pour atteindre un but tel que la béatitude, sur le seul secours qui soit efficace, Dieu. Bien plus, on ne saurait trop s'appuyer sur ce secours qui ne peut nous manquer et dont on ne peut, de soi, faire un mauvais usage. Si bien que, quel que soit le côté sous lequel on regarde l'objet de l'espérance, il a tout ce qu'il faut pour donner naissance à une vertu, étant la règle

suprême des actes humains, et comme cause finale, et comme cause efficiente.

B. — Il semble à première vue qu'il y ait difficulté à admettre que l'espérance soit un terme ultime pour la volonté. Celle-ci, sujet de l'espérance, semble bien atteindre son objet de la façon la meilleure et sous son mode le plus parfait par la charité, qui possède Dieu en lui-même et pour lui-même, sous un mode supérieur à l'espérance qui ne l'atteint que comme absent et qui ne comporte pas ce repos du désir consécutif à la possession parfaite.

Mais en réalité il y a là une confusion, et sur l'objet de la vertu et sur le terme de la volonté. La vertu en effet doit être un terme ultime de perfection, non pas absolument, mais par rapport à sa matière. Or la perfection pour l'espérance est d'atteindre la béatitude comme non-possédée; c'est cela sa matière, et la perfection pour la vertu ne consiste pas à posséder la béatitude, mais à adhérer à l'objet même de l'espérance qui est Dieu non-possédé. Puisque l'espérance arrive à ce résultat, elle atteint bien son terme ultime qui est celui vis-à-vis duquel elle a à se déployer. Ce qui est dit de l'objet doit se dire aussi de la volonté, qui ne doit pas être prise comme un absolu, alors qu'elle produit des actes relevant tantôt du concupiscible et tantôt de l'irascible. Dans sa recherche des passions principales, S. Thomas nomme la joie et la tristesse, l'espérance et la crainte, parce qu'elles sont les termes ultimes des puissances; la joie et la tristesse sont termes d'une façon absolue, car le mouvement du concupiscible se termine à l'union même avec la réalité, ce qui donne naissance à la joie ou à la tristesse selon la convenance ou la disconvenance de l'objet; l'irascible n'est pas un terme par lui-même et trouve son complément nécessaire dans le passage au concupiscible, mais cependant il forme bien un mouvement spécial avec un terme particulier, et donc, à l'inférieur de la tendance irascible, l'espérance et la crainte sont véritablement des termes : ce ne sont pas des mouvements parfaits absolument, mais ce sont des mouvements ultimes pour l'irascible.

Bien plus, ce sont les termes derniers de toute la tendance vers le bien ou de toute la fuite du mal; après eux il n'y a plus que la joie dans la possession effective; si bien que l'espérance possède davantage, dans son ordre, les caractères de terme ultime que l'amour, car elle est une étape plus proche de la possession, puisqu'elle est le dernier mouvement de l'appétit en quête de son objet. Analogiquement il en est de même pour la vertu d'espérance. Elle n'est pas une fin en soi puisqu'elle a pour sujet la volonté-irascible, et elle doit finalement trouver sa solution dans la possession parfaite de l'objet qu'elle n'a pas encore, possession qui se réalise dans la volonté-concupiscible. Mais qui dit terme ultime ne dit pas nécessairement terme dernier absolu d'une puissance, mais terme dernier d'une puissance dans un ordre donné. Et c'est ainsi que, bien qu'elle ne soit pas le terme dernier de la volonté prise absolument, l'espérance est cependant le terme de la volonté-irascible, et ainsi elle répond à la définition de la vertu. L'espérance théologale, qui atteint Dieu futur et possible en s'appuyant sur lui, représente pour la volonté un état de perfection, qui, à ce stade, ne peut pas être dépassé.

2° L'espérance a sa qualité de vertu par son caractère théologal.

A. — D'elle-même, l'espérance n'est pas une vertu. Mouvement de l'irascible sensible elle est une passion, qui, par définition, ne peut pas être vertu; s'il y a des vertus qui s'exercent sur la même matière que l'espérance, c'est pour rectifier l'activité de la passion, et elles sont autre chose que la passion. Acte de la volonté naturelle, l'espérance est l'expression de la puissance appétitive rationnelle, tout comme la passion l'est de la faculté sensible : c'est une réaction naturelle de la volonté, tendance foncière et primitive de l'appétit en face d'un bien qui lui convient. Cette espérance peut être bonne, si l'objet est un bien réel et si le mouvement n'est pas déséquilibré par les passions adjacentes, mais du moment que l'objet, fût-il Dieu connu et désiré naturellement, reste en proportion avec la

nature humaine et ses possibilités, l'espérance n'est pas autre chose qu'une expression naturelle de la volonté : elle est sur le même plan que l'amour; jamais d'ailleurs les philosophes ne l'ont considérée comme une vertu.

B. — Quand il s'agit de l'espérance théologale, c'est cela même qui la constitue théologale qui en fait une vertu, son objet et la façon dont elle l'atteint, Dieu dans son essence surnaturelle, objet transcendant toutes nos puissances, atteint par une volonté que renforce la toute-puissance de Dieu. Tandis que l'espérance naturelle ne requiert aucune force nouvelle qui vienne affermir une puissance naturellement ordonnée à son objet, l'espérance surnaturelle exige une surélévation permanente de la volonté pour la mettre en connaturalité avec l'objet. Et c'est cela même la vertu d'espérance, habitus vertueux dont on ne peut mal user, et toujours orienté vers Dieu. La différence essentielle entre l'espérance naturelle et l'espérance surnaturelle ne vient donc pas de ce que l'objet est mauvais ou bon (car l'objet de l'espérance naturelle peut être bon), mais de ce que, d'une part, on peut l'atteindre connaturellement et par les seules forces spontanées de la volonté, et que, d'autre part, il y faut nécessairement une surélévation de la volonté par un habitus infus. Cet habitus donne à la faculté une fixité au bien absolu qui est Dieu, que ne possède pas la volonté dans son acte naturel. Tendant à Dieu d'une façon permanente et atteignant par là la règle suprême de l'activité humaine, l'espérance est à la fois vertu et vertu théologale : ces deux caractères sont inséparables.

3° L'imperfection et la perfection de l'espérance.

Il faut concéder sans hésitation que, dans sa référence à son objet, l'espérance n'est pas parfaite, l'absence de l'objet étant une imperfection très certaine pour une tendance qui ne se satisfait que dans la possession : de même la foi, dans sa référence aux vérités auxquelles elle croit, est imparfaite, parce que c'est une imperfection pour l'intelligence d'adhérer

à des objets dont elle n'a pas l'évidence immédiate ou médiate. Il n'y a pas à minimiser la profondeur de cette imperfection, puisqu'elle est un élément constitutif de ces vertus qui sont essentiellement des vertus de la terre : la pleine clarté et l'absolue possession entraînent nécessairement, au ciel, la disparition de la foi et de l'espérance.

Mais remarquons d'abord qu'atteindre Dieu d'une façon imparfaite est cependant une œuvre plus parfaite que d'atteindre sous un mode plénier les autres réalités; c'est pourquoi rien n'empêche que la foi et l'espérance soient des vertus, bien qu'elles ne nous fassent atteindre Dieu qu'imparfaitement. Dans l'ordre naturel, pareille imperfection vis-à-vis de l'objet ruinerait toute vertu, mais le peu que nous pouvons connaître de Dieu et la moindre liaison que nous pouvons avoir avec lui ont plus de valeur et nous rapprochent davantage de la règle supérieure de notre vie que les évidences et les possessions du créé : la transcendance de l'objet qui nous est promis et dont nous avons les arrhes relègue au second plan l'imperfection de la possession que nous en prenons présentement.

Par ailleurs, l'espérance a un élément de perfection tout à fait singulier, Dieu qui se fait lui-même notre secours pour l'atteindre. Sur ce point, l'espérance se porte à son maximum de tension, et prend dans ce secours un élément de certitude exceptionnelle qui devient comme une détermination de la puissance à son objet : c'est bien une perfection pour cette faculté. Le cas est encore semblable à celui de la foi, dont l'adhérence au témoignage de la Vérité Première est absolue, ce qui permet de considérer la foi comme une vertu à cause de la détermination de l'intelligence au vrai divin, avec autant et même plus de certitude que, sur le plan humain, elle est déterminée par l'évidence et la science. Et comme nous sommes ici en présence de l'élément formel de l'espérance, celui qui la constitue ultimement, la perfection absolue du motif l'emporte sur l'imperfection relative de l'objet.

4° L'assimilation à Dieu qu'apporte la vertu d'espérance.

Notre âme est faite de son essence et de ses facultés. L'ordre surnaturel nous apportant une participation à la nature divine, cette infusion nouvelle de vie doit affecter d'abord l'essence de l'âme : et c'est là le rôle de la grâce sanctifiante qui élève l'âme au-dessus de son mode naturel pour la rendre habituellement capable d'opérations divines. La grâce est une certaine participation de la nature divine, en laquelle Dieu nous adopte pour ses fils. Mais comme la ressemblance avec Dieu se réalise dans la connaissance et l'amour, en plus de la grâce habituelle, Dieu nous infuse d'autres vertus qui assimilent notre intelligence et notre volonté à l'intelligence et à la volonté divine : c'est là le rôle des vertus théologales qui requièrent que celui qui agit soit uni à Dieu comme à l'objet de son opération.

Par la foi, l'intelligence se trouve illuminée dans sa connaissance des vérités surnaturelles, et y donne son assentiment. Comme ces vérités sont principalement les mystères divins eux-mêmes, l'homme, par la foi, devient participant de la connaissance même par laquelle Dieu se connaît.

Par l'espérance et la charité, la volonté acquiert une certaine inclination au bien surnaturel, différemment cependant dans chacune des vertus. La charité nous incline vers Dieu considéré en lui-même, dans la bonté de son être, et elle est une participation de l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même et aime toutes choses; la charité nous donne avec Dieu cette similitude, la plus parfaite de toutes, de partager son amour en une dilection réciproque et de même qualité. L'espérance nous attache à Dieu, en surélevant la volonté de l'homme vers le souverain bien considéré comme possible à atteindre. Bien que cette possession de Dieu par l'espérance soit encore lointaine, il y a une grande ressemblance entre l'acte d'espérance et l'acte par lequel Dieu entre en possession de lui-même et en est heureux, ceci à cause de la certitude de la promesse. L'objet de la vie de Dieu, c'est lui-même se béatifiant; l'objet de notre espérance, c'est Dieu

nous béatifiant. A l'aboutissement de notre acte d'espérance, c'est Dieu qui est là nous béatifiant, tout comme Dieu, quand il entre en possession de lui-même, se béatifie; seulement dans notre cas c'est un objet à atteindre, tandis que Dieu en a la possession. Mais Dieu n'est pas seulement l'aboutissement de notre acte d'espérance, il est aussi le motif de cette espérance : c'est en nous appuyant sur Dieu que nous osons espérer. De cette manière l'acte d'espérance, comme l'acte de foi, est pris entre Dieu et Dieu : nous nous appuyons sur Dieu pour aboutir à Dieu. Par suite, nous sommes Bienheureux en espérance, et ce bonheur n'est pas vain parce qu'il s'appuie sur la toute-puissance de Dieu; nous vivons vraiment dans le secours de Dieu; par lui nous possédons en espérance notre béatitude, tout comme Dieu possède la sienne en réalité. Nous sommes déjà de véritables Bienheureux, car ce qu'ils ont par une possession effective, nous l'avons par une espérance absolue, et l'assimilation à Dieu qui est celle des Bienheureux au ciel, nous la possédons déjà ici-bas dans l'espérance, qui est une possession anticipée de Dieu. (Nous devons ces quelques réflexions sur l'assimilation à Dieu par l'espérance, au P. Paluscsak, O. P. dans son article : « Imago Dei in homine » des Xenia Thomistica, II — et au P. Gardeil. Voir à ce sujet : Compendium Theologiæ, livre II, chap. 10).

V. LA FOI A L'ORIGINE DE L'ESPÉRANCE.

(Question 17, art. 7.)

La surnaturalité des origines de l'espérance est absolue, car cette vertu est théologale, tout entière inscrite en Dieu, et il faut toujours des causes proportionnées aux effets. Ce principe oblige à conclure que la cause immédiate et efficiente de l'habitus infus est Dieu lui-même, nous donnant cette vertu par grâce, sans aucun mérite préalable de notre part. Cependant cette infusion de la vertu d'espérance ne s'opère pas en violentant les lois générales de notre psychologie. Sans doute la vertu infuse n'obéit pas dans sa genèse aux lois de l'évolution, aux emprises successives de

la forme, qu'on trouve le plus souvent dans la production de la vertu humaine. Mais elle s'insère cependant dans notre psychologie et lui prend toutes les formes qui peuvent cadrer avec sa propre nature. Si l'on envisage l'homme adulte, la naissance, l'accroissement et la permanence de la vertu réclament que la grâce divine se concrétise et se détermine en des grâces de préparation et de perfectionnement qui trouvent place dans l'intelligence et la volonté. Et c'est ainsi que devient obligatoire une recherche des origines intellectuelles de l'espérance.

1° L'absolue nécessité de la foi.

Pour aimer, désirer, espérer, jouir, il faut d'abord connaître ce qu'on aime, ce qu'on désire, ce qu'on espère, ce dont on jouit. L'ordre de la connaissance précède l'ordre affectif, une tendance supposant toujours un objet de tendance. « Il est sot, dit S. Thomas, de prétendre qu'on désire pour désirer, car le désir implique un certain mouvement qui tend vers quelque chose qu'on désire ». (Commentaire du *de Anima*, livre III, chap. 15). Cette connaissance préalable au sentiment doit être de même qualité que celui-ci, et c'est pourquoi l'espérance théologale requiert une connaissance de foi surnaturelle infuse. Ce qu'on nomme la foi acquise, portant bien sur le Dieu de la foi, mais basée sur des motifs intrinsèquement naturels (cohésion de la doctrine catholique au point de vue intellectuel et moral — nécessité de l'Eglise — miracles), ne suffit pas; il y faut la foi infuse, croire à Dieu et à ce qu'il a révélé, sur l'autorité même de son témoignage. La foi trace autour de notre vie un cercle dont on ne peut pas sortir sous peine d'échapper à l'ordre du salut. S'il en est ainsi, c'est la foi qui va fournir à l'espérance toutes les connaissances dont elle a besoin pour naître, croître et se développer.

2° La foi et la connaissance de l'objet.

C'est la foi qui nous fait connaître l'existence et même en partie la nature de la béatitude, et qui nous la présente comme l'objet de notre espérance : c'est là

une connaissance absolument transcendante à notre intelligence. En quoi consiste la béatitude promise par Dieu? Qu'est cette similitude avec la Trinité que nous devons attendre? Comment pourrons-nous réaliser la vision face à face qui doit satisfaire nos désirs de bonheur? La foi seule peut nous le dire, et si la foi ne donne pas toujours une réponse explicite à toutes ces questions, elle fournit du moins les principes qui permettent à la Théologie, science de la foi, de la prolonger. La bonté de l'objet, son aspect de bien futur, sa difficulté, sa possibilité, ces quatre caractères qui assurent à l'objet de l'espérance sa spécificité, c'est la foi qui nous en manifeste la nature. L'espérance s'origine au régime absolu de la foi.

3° La foi et la connaissance du motif.

A défaut de la foi, la raison nous manifesterait notre impuissance foncière en face de la béatitude à atteindre. La foi corrobore cette constatation de notre raison, et y ajoute des données positives. Elle nous dit en effet que Dieu exerce sa Providence sur sa créature; sortant de lui comme des effets de leur cause, nous devons recevoir tous les secours nécessaires pour parvenir à la fin qu'il nous a désignée. Quelle que soit la difficulté de l'objet, la foi nous répète que Dieu a la puissance et la volonté de nous amener à lui. De plus, images du Créateur par les facultés spirituelles qu'il a mises en nous et qui nous rendent aptes, moyennant sa grâce, à le connaître et à l'aimer en toute liberté, nous avons droit à sa protection spéciale qui se traduit par une vigilance plus attentive et un secours plus puissant. L'immensité même de l'héritage promis nous incite à penser que Dieu a proportionné l'aide au but à atteindre, et la parole divine s'en porte garante. De toutes parts, la foi nous dit l'existence du secours mis à notre disposition, et même, en partie du moins, nous en exprime la nature, tant pour le motif essentiel que pour les intermédiaires.

4° La valeur de la foi et la valeur de l'espérance.

Rien n'est objet de volonté qui ne soit d'abord objet de connaissance. Il faut dire plus : il y a des

relations étroites entre la valeur de la connaissance et la valeur du mouvement volontaire, tant pour la spécification que pour l'intensité.

A. — C'est la connaissance de foi qui permet la spécification de l'espérance et fait de cette tendance à notre bien un mouvement théologal : c'est le caractère théologal de l'objet et le caractère théologal du secours qui spécifient l'espérance au point d'en faire une vertu. C'est là une relation absolue.

B. — La relation n'est pas aussi serrée pour l'intensité : tandis que la spécification d'une tendance dépend de son seul objet, son intensité dépend à la fois de l'objet et du sujet, du bien espéré et de la vigueur de la faculté qui espère. Or nous sommes en présence d'un habitus infus, en dépendance complète du bon plaisir divin, et la volonté peut être plus forte et porter plus loin dans son activité surélevée que ce que semble permettre la connaissance : il peut y avoir un accroissement de l'habitus sans qu'il y ait une connaissance plus explicite de l'objet.

Mais du moins, S. Thomas nous le dit, l'affectivité ne peut s'affermir en l'amour d'une réalité dans laquelle l'intelligence ne s'est pas d'abord affermie par l'assentiment qu'elle lui donne; et la perfection de notre amour pour Dieu est en dépendance de la perfection de notre foi. Plus donc l'objet sera connu, plus son attrait fascinateur deviendra puissant et plus la volonté sera engagée à une poursuite intense. Plus aussi la certitude intellectuelle que prendra l'homme de la valeur du secours dont il dispose sera fondée et enracinée, et plus le mouvement aura de possibilités de se manifester puissant. Dieu est maître de ses dons et n'est pas tenu de suivre les voies de notre psychologie, mais il s'y rallie volontiers, et tout ce qui est apte à mieux faire connaître l'attrait de la béatitude et la providence agissante de Dieu, est une raison puissante d'un accroissement de l'espérance.

De là le caractère incomparablement supérieur de l'espérance surnaturelle sur l'espérance naturelle : objet et motif sont infiniment distants, et pour la vérité et pour la valeur. Sans doute les objets naturels, plus

proches de nous, sont capables d'évoquer des mouvements passionnels plus intenses, mais de soi, par leur nature même, les objets surnaturels appellent une hauteur et une certitude de tendance que seules nos faiblesses naturelles ou volontaires empêchent de se réaliser de la façon parfaite que requiert leur nature.

Toutes ces influences diverses de la foi sur l'espérance supposent une priorité de la première sur la seconde. Leurs influences sont réciproques, mais si l'on s'en tient strictement à ce qui fait l'essence de la foi et l'essence de l'espérance, et indépendamment de toute intervention de la charité, la foi précède l'espérance, du côté de l'objet, comme du côté de la faculté et de l'habitus : du côté de l'objet, car aucun bien ne meut l'appétit s'il n'est d'abord saisi et présenté par la connaissance; du côté de la faculté, car la puissance de connaissance est naturellement antérieure à la puissance appétitive, celle-ci n'étant que la tendance correspondant à la faculté d'appréhension; du côté de l'habitus, même quand la naissance des trois vertus est simultanée, car il reste pour la foi une antériorité de nature.

Quant à l'influence concrète de tel objet de foi, par exemple la Passion du Christ, sur l'espérance, les distinctions que nous avons faites à propos de l'objet et du motif permettent d'expliquer ce qu'en disent les Ecritures et la Tradition.

VI. L'AMOUR A L'ORIGINE DE L'ESPÉRANCE.

(Question 17, art. 8.)

Si la connaissance exerce quelque influence sur la naissance et l'accroissement de l'espérance, l'amour se manifeste une cause bien plus puissante encore. A cela rien d'extraordinaire, puisque toute la vie affective s'origine à l'amour. Par ailleurs, la volonté est le siège unique de l'espérance et de l'amour, qui sont deux moments d'un même mouvement. L'analyse de cet amour ne peut que faire connaître plus profondément la nature de l'espérance et ses relations avec toute notre vie théologale.

1° La surnaturalité de l'amour.

Dieu nous offre un bien qui dépasse les aspirations réelles et les forces de notre nature, et qui donc, de soi, ne peut éveiller dans l'âme un mouvement de tendance effective. C'est pourquoi il faut reconnaître, dès le principe de notre tendance à la béatitude, une surélévation de la volonté qui la rende connaturelle avec son objet. Quand l'âme reçoit de Dieu la connaissance du salut, elle le reçoit dans la foi : elle se trouve par suite intégrée à l'ordre surnaturel, non seulement dans son intelligence, mais encore dans sa volonté, car l'acte de foi réclame une activité volontaire pour obliger l'intelligence à un assentiment que l'inévidence de l'objet ne peut lui imposer. Si bien que la « pia affectio », indispensable au principe de la foi, élève déjà la volonté et lui apporte ainsi une adaptation à l'objet surnaturel. Cette surélévation demeure, et toutes les recherches sur l'amour à l'origine de l'espérance devront se faire à l'intérieur de l'ordre surnaturel, sans que d'ailleurs cela préjuge en quoi que ce soit de la valeur de cet amour.

2° C'est un amour imparfait.

A. — L'amour dit relation affective entre un sujet et un objet, et cette relation spéciale, consécutive à la connaissance, qui est une complaisance de celui qui aime en ce qu'il aime. L'homme, être rationnel et libre, peut analyser cet amour, et au besoin le diriger, si bien que l'amour humain peut demeurer à l'acte incomplet du sujet se complaisant dans son objet, mais il peut aussi se compléter par un troisième terme, la personne à l'avantage de qui l'objet est aimé, ce qui change profondément la nature de l'amour. Dès lors, aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un, et il y a donc toujours deux termes en cause, un bien à vouloir et quelqu'un à qui vouloir ce bien : l'amour va de l'un à l'autre et reçoit sa spécification de l'un et de l'autre. La réalité, objet de l'amour, peut être aimée pour elle-même, et elle peut n'être aimée que pour autre chose; la personne au profit de qui on aime l'objet peut être soi-même ou une personne distincte de soi.

Si l'objet est aimé pour lui-même, il ne peut être qu'une personne au moins égale à soi-même, et il peut se confondre avec la personne pour qui l'on aime cet objet; si l'objet n'est aimé que pour autre que lui, la personne pour qui on l'aime peut être soi-même ou autrui. Toutes les fois que l'amour pour l'objet se termine à une personne distincte de soi, on a l'amour d'amitié, ou l'amour désintéressé, ou l'amour parfait; toutes les fois que l'amour pour l'objet se reporte à soi-même, on a l'amour de concupiscence, ou l'amour intéressé, ou l'amour imparfait. L'amour intéressé se caractérise donc essentiellement, non par l'objet qu'il désire, mais par la personne dont la possession de cet objet doit assurer la perfection, et cette personne est celle même du sujet qui désire; le sujet se constitue lui-même comme fin de son amour. L'amour désintéressé se caractérise, non pas davantage par l'objet, qui est le même que celui de l'amour intéressé, mais par la personne terme de la possession de l'objet, et qui est autre que le sujet qui aime. En résumé, aimer à la perfection, c'est aimer quelqu'un pour lui-même, et les objets en les rapportant à sa personne. Aimer à la manière imparfaite, c'est aimer une chose, ou une personne dont on fait une chose, non pour elle-même, mais pour le profit à tirer de ce qu'elle a de bon. Pour être fixé sur son amour, il faut être fixé sur l'objet et sur la personne. Ces deux amours d'ailleurs se rencontrent en mélanges fort complexes et se compénètrent profondément : leur alliage donne naissance à des amours de valeurs diverses.

B. — Il faut reconnaître sans réticence que l'amour auquel s'origine l'espérance est un amour imparfait et intéressé : il comporte essentiellement un amour de soi-même. Au lieu de tendre au seul objet et d'y demeurer fixé comme à son terme, car Dieu est une personne supérieure à l'homme et éminemment digne de terminer son amour, l'amour revient sur le sujet : le caractère extatique et désintéressé de l'amour parfait ne se manifeste pas; il n'y a pas un amour franc; toujours l'homme, au lieu de demeurer en Dieu, garde un œil sur lui-même et s'insère dans le mouvement

d'amour comme une personne qui doit en tirer un perfectionnement.

3° C'est un amour légitime.

Tout imparfait qu'il soit, l'amour de soi-même qu'on trouve au principe de l'espérance n'est pas pour autant mauvais. C'est l'amour normal, donc bon et légitime, de soi-même, donnant naissance, d'une part, à la crainte d'être diminué dans son être, et, d'autre part, à l'espérance de parvenir à la plénitude de son épanouissement par la possession des biens qui l'assurent. Seulement, dans le cas de la vertu d'espérance, il se trouve que le bien espéré est Dieu. Est-il possible de faire de Dieu un moyen de nous perfectionner, et n'est-ce pas là renverser tout l'ordre divin qui veut que la créature se réfère à lui, et non pas qu'elle le réfère à elle?

A. — Il faut d'abord admettre qu'on peut se vouloir du bien sans se prendre pour fin ultime. En effet, aimer un bien pour soi peut avoir comme origine une complaisance envers sa propre personne, telle qu'on la place comme la fin recherchée ultimement et comme le motif premier de l'action; ainsi l'homme aime le vin pour sa propre délectation, et la cause finale est cette délectation et non le vin lui-même, qui n'est qu'un moyen de la satisfaire. Mais cet amour du bien peut avoir aussi pour origine la complaisance envers l'objet conçu comme la fin ultime, et en même temps la complaisance de soi-même regardé comme le sujet qui profite de ce bien. Le sujet n'est plus le motif, ni la fin, il représente l'être qui doit se perfectionner par l'apport de l'objet, lui-même considéré comme fin; ainsi, semble-t-il, la société est toujours une fin pour l'homme, mais chacun peut, en lui laissant son caractère de fin, se rapporter à elle comme une réalité dont la possession assure sa propre perfection; l'homme s'intègre à la fin, et ainsi garde bien, dans le mouvement d'amour, une référence à soi-même, mais la fin garde son caractère intangible et n'est pas réduite au rôle de moyen. C'est là une forme obligatoire de l'amour légitime, chaque fois que l'objet est égal ou supérieur au sujet. Dans un tel amour, dit Jean de Saint Thomas,

l'homme s'aime davantage comme sujet, mais il aime davantage Dieu comme objet : la hiérarchie des valeurs est sauvegardée.

Cette doctrine est celle même de S. Thomas sur l'amour naturel de Dieu, qu'il explique par l'analyse des rapports du tout avec la partie. « Tout être n'agit et ne désire que dans la ligne où le mène sa nature... Si la partie se définit relativement au tout, il lui sera donc naturel de vouloir et d'aimer le tout plus qu'elle-même. Ici, nous l'avons dit, le tout, c'est la similitude divine telle que l'ordre entier de l'univers la manifeste : c'est en définitive Dieu lui-même auquel est ordonné le monde et sa perfection. Il faut donc reconnaître que toute créature, quelle qu'elle soit, n'incline à son bien propre qu'en vue du bien universel et de Dieu lui-même. Notons-le bien : l'amour et la recherche de son bien propre ne sont pas exclus; il y a corrélation intime entre l'amour de la partie pour elle-même et l'amour de la partie pour le tout. La partie, étant quelque chose du tout, ne peut aimer celui-ci sans s'aimer elle-même : bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens : non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius (2^a-$2^{æ}$, qu. 26, art. 3, ad 2). Cet amour de soi est donc dérivé et secondaire : c'est en tant que la partie se réfère au bien du tout qu'elle s'aime elle-même et par conséquent, s'il est besoin, la partie sacrifiera son bien propre pour sauver celui de l'ensemble. C'est le cas, cité par S. Thomas, du bras qui s'expose aux coups pour préserver le reste du corps ». (V. Héris, O. P., L'amour naturel de Dieu, dans Mélanges Thomistes, pp. 295-296).

B. — C'est justement le cas de notre amour pour Dieu dans l'espérance. Nous ne pouvons pas être une fin pour Dieu, mais il est une fin pour nous; nous pouvons donc le désirer comme notre fin, nous ordonner à lui, et ainsi nous sommes les sujets que perfectionne la possession de son être; il ne nous est jamais possible d'être la « finis cujus gratia », le terme ultime du mouvement d'espérance, mais il nous est possible d'être

la « finis cui », le sujet perfectionné par la possession de Dieu qui, lui, demeure la fin suprême de notre vie. Si nous n'envisagions Dieu que comme un moyen pour parvenir à notre fin, cet acte d'amour de concupiscence serait un péché, car ce serait enlever à Dieu sa souveraine indépendance pour le référer à nous. « L'âme qui n'aime Dieu que pour elle-même, s'aime comme elle devrait aimer Dieu, et elle aime Dieu comme elle devrait s'aimer elle-même ». (S. François de Sales, Traité de l'amour de Dieu, livre II, ch. 17). Mais si nous envisageons Dieu comme notre fin ultime, nous le considérons bien encore dans un amour de convoitise, puisqu'il est notre fin, mais cet amour laisse à Dieu son caractère de fin ultime; nous ne sommes que les sujets perfectionnés par leur participation à sa souveraine bonté. Que cet amour soit légitime, on ne peut le nier sans rompre tous les liens qui nous unissent à Dieu; l'homme a le droit et le devoir d'aspirer à la perfection de son être, et c'est en cela que consiste sa vertu; il lui est donc légitime d'aspirer à cette union avec Dieu, en laquelle se réalise l'épanouissement suprême de sa nature. Il faut, de plus, reconnaître que si la référence à nous-mêmes laisse à l'amour, dans l'espérance, un caractère imparfait, la place conservée à Dieu, terme ultime de nos aspirations, fait de notre amour pour lui un amour de souveraine bienveillance. Dieu est aimé par-dessus toutes choses, par-dessus nous-mêmes, puisque nous ne faisons que nous ordonner à lui : il n'y a pas réciprocité dans l'amour, pas plus qu'absolu désintéressement, et c'est pourquoi ce n'est pas un amour de charité, mais le fait de tendre à Dieu comme à notre fin suprême, arrive à faire de cet amour un sentiment de très haute qualité, et une étape très heureuse vers l'amour parfait [1].

[1] Il semble que cette nécessité de l'amour de bienveillance dans l'espérance surnaturelle corrobore la thèse du R. P. Périnelle, O. P. « L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Thomas d'Aquin ». Le Concile place un acte d'espérance parmi les actes préparatoires à la justification et à la rémission des péchés. Si l'attrition ne réclame pas un amour de bienveillance pour Dieu, comment faire entrer l'espérance dans cette attrition? Il faudrait admettre que l'espérance ne comporte pas l'amour de bienveillance, mais com-

Il faut lire sur cette question de la légitimité de l'amour à l'origine de l'espérance les pages que lui a consacrées S. François de Sales, dans son traité de l'amour de Dieu, livre II, chapitre 17 — et aussi la troisième lettre de Malebranche au Père Lamy (Malebranche, Traité de l'amour de Dieu, suivi de trois lettres au P. Lamy, pp. 251-254, chez Bossard, 1923).

4° Ce n'est pas un amour mercenaire.

C'est là une critique souvent dirigée contre l'espérance, qu'elle fait, des chrétiens, des mercenaires agissant uniquement par désir d'une récompense, et non par amour.

A plusieurs reprises (Condamnation d'Eckhart par Jean XXII — Concile de Trente, session VI, ch. 10, canons 26 et 31 — Décret du Saint Office, du 7 Décembre 1690 — Condamnation des erreurs de Fénelon par Innocent XII), l'Eglise a défini que c'était une œuvre bonne et louable que d'espérer la béatitude et d'agir dans cette espérance.

S. Thomas s'est posé à lui-même l'objection : « L'espérance a un acte mercenaire, puisqu'elle tend à la rémunération : elle n'est donc pas vertu »; — et il répond : « Faire quelque chose en vue d'une commodité temporelle, rend l'acte mercenaire, mais non la faire à cause de la rémunération éternelle... On peut dire encore que l'acte est mercenaire qui se fait vis-à-vis d'une œuvre qui comporte une récompense (qui propter mercedem fit, non qui est circa ipsam mercedem). Donc bien que l'acte d'espérance soit d'attendre la béatitude qui est une récompense, cependant il ne l'attend pas à cause de la récompense elle-même, mais par l'inclination de l'habitus, comme il arrive aussi dans les autres vertus. C'est pourquoi il n'attend pas la béatitude, en tant qu'elle est une récompense, mais en tant qu'elle est l'objet le plus ardu : l'espérance a en effet Dieu pour objet principal » (III Sentences, dist. 26, qu. 2, art. 1, ad 5). Ailleurs

ment serait-il possible alors de la légitimer puisque Dieu cesserait d'être notre fin ultime pour devenir un pur moyen de nous faire parvenir à notre béatitude?

il dit encore : « On appelle amour mercenaire celui qui aime Dieu à cause des biens temporels : c'est là un acte contraire à la charité, et c'est pourquoi l'amour mercenaire est toujours mauvais ». (2^a-$2^æ$, qu. 19, art. 4, ad 3). D'autre part, à propos du bon et du mauvais pasteur, S. Thomas commente ainsi l'Evangile : « Une récompense peut être prise au sens commun et au sens propre. Au sens commun, tout ce qu'on rend aux mérites est appelé récompense; et parce que la vie éternelle, qui est Dieu, est rendue aux mérites, la vie éternelle elle-même est appelée récompense. Cette récompense, tout bon pasteur peut et doit la rechercher. Au sens propre, on appelle récompense un bien en dehors de l'héritage; et le fils, à qui revient l'héritage, ne doit pas viser à une telle récompense; c'est l'affaire des serviteurs et des mercenaires. D'où, la vie éternelle étant notre héritage, celui qui agit en l'ayant pour fin, agit comme un fils; mais celui qui recherche quelque chose en dehors d'elle, les biens temporels par exemple, celui là est mercenaire ». (Commentaire sur S. Jean, chapitre 10, leçon 3).

Il semble bien que S. Thomas veuille dire ceci : Ce n'est pas être mercenaire que de rechercher la totalité de notre bien, car il constitue notre perfection, celle qui est le terme des tendances de notre nature; mais c'est être mercenaire que de rechercher des biens inférieurs, en dehors de cette totalité et pour leur seule valeur. Il est impossible à l'homme de ne pas tendre à sa perfection; mais rechercher cette perfection en dehors de toute référence à Dieu fin dernière, pour le seul bonheur qu'elle pourrait nous rapporter, serait un acte mercenaire. Or ce n'est pas ainsi que l'envisage l'espérance; elle tend par nature à Dieu, qui est son objet final, et, par concomitance, à sa possession, qui en est l'accompagnement nécessaire, cette possession étant pour nous la récompense suprême de nos mérites. A plus forte raison ne visons-nous pas les biens temporels, en dehors de leur ordre à la béatitude, car ce serait rechercher une récompense en dehors de l'héritage que nous a promis Dieu : ce serait tendre à une récompense pour elle-même, en marge de ce qui

fait la gloire de Dieu et pour notre seul plaisir immédiat, donc faire un acte foncièrement mercenaire. Tandis que la recherche de notre béatitude, au terme de nos actes, est au premier chef un hommage à Dieu, car nous savons bien que si nous sommes heureux en Dieu, cela se retournera en honneur souverain pour lui : c'est un moyen de rendre parfaitement gloire à Dieu, un acte éminemment filial. Il faut à ce sujet relire S. Paul : Romains, VIII, 23 ; — Ephésiens, I, 3, 14.

Lorsque Kant a voulu poser sa vie morale en dehors de toute sanction, il a commis une erreur analogue à ceux qui accusent l'espérance chrétienne d'être mercenaire : ce sont des conceptions qui pèchent par leur incompréhension de la nature humaine, de ses aspirations, de sa perfection, de sa moralité, et par une erreur capitale touchant l'objet de l'espérance théologale.

Dans la critique qu'il a faite des propositions extraites des œuvres de Fénelon, Massoulié fait remarquer qu'à ce compte-là tout l'ordre surnaturel doit passer pour mercenaire, même la charité qui nous rend des fils, puisque l'ordre surnaturel tout entier est ordonné à une fin créée, qui est l'union à Dieu. Mais en vérité, ce n'est pas là un acte plus mercenaire que de tendre, pour la nature, à sa fin ultime naturelle, puisque la possession de Dieu est la fin ultime de l'ordre de la grâce.

5° L'amour pour le motif.

L'homme apprend, par la foi, que c'est de Dieu que lui vient le secours nécessaire pour obtenir la béatitude, et qu'ainsi c'est Dieu lui-même qui rend possible son espérance. Dès lors l'homme ne peut pas ne pas aimer Dieu, puisque c'est de lui que vient son bien total. C'est donc, à proprement parler, une suite de l'espérance que cet amour pour Dieu secourable. Mais dans la réalité, on ne conçoit guère un appel à la puissance divine sans un commencement d'amour prérequis ; ce n'est d'ailleurs pas l'amour parfait, mais un amour semblable à celui que nous avons trouvé pour l'objet, mais encore embarrassé dans la recherche du

bien personnel. Là encore, nous sommes en présence d'un amour imparfait, mais très légitime, et très apte à ouvrir la voie à la charité : voyant la bonté, pour nous, de la personne secourable, on arrive vite à l'aimer pour sa bonté, en elle-même, et non plus seulement pour ce qu'elle donne.

VII. ESPÉRANCE ET CHARITÉ.

1° L'information de l'espérance par la charité.

A. — L'espérance nous fait réellement adhérer à Dieu, car elle l'atteint comme première cause efficiente et comme cause finale ultime du mouvement volontaire qu'elle commande. Cette adhésion à Dieu se fait indépendamment de la charité, et antérieurement à elle; c'est là une vérité définie par l'Eglise que la foi et l'espérance sont constituées et demeurent, indépendamment de la charité : sans quoi il faudrait admettre que tous les pécheurs sont éloignés de la foi et de l'espérance, ce qui est faux. Foi et espérance ont une constitution essentielle, par relation à un objet spécifique; une vertu qui possède tous ses éléments constitutifs demeure par elle-même.

Il faut toutefois reconnaître que si la foi et l'espérance ont raison de vertu dans leur ordre, elles n'ont pas raison de vertu parfaite. Il ne suffit pas en effet à un sujet de produire un acte bon, il faut encore le faire d'une façon bonne, c'est-à-dire dans l'ordre à la fin ultime, avec toutes les exigences réclamées par la nature totale du sujet et toutes les circonstances qui entourent l'objet. Faute de quoi l'acte est imparfait, ce qui est le signe que l'habitus, source de cet acte, est lui-même imparfait. C'est ainsi qu'un acte de justice n'acquiert sa perfection que lorsqu'il est produit sous l'empire de la prudence qui lui donne une direction raisonnable totale. Analogiquement, la foi et l'espérance sont des vertus, mais non des vertus parfaites; la foi engage notre intelligence vis-à-vis de Dieu, mais ce n'est là qu'une partie de l'homme; l'espérance dirige vers Dieu notre volonté irascible, mais non notre volonté tout entière dans son acte suprême

qui est l'union parfaite avec l'objet aimé, et de plus elle ne nous engage pas tout entiers parce qu'elle ne s'appuie pas sur nos mérites, qui cependant peuvent aider à notre salut. « Il faut aller à la vérité avec toute son âme », disait Platon. Pour aller à Dieu il ne faut pas moins que toute son âme, l'adhésion de tout soi-même; ni la foi, ni l'espérance ne comportent cette plénitude de soumission à Dieu, qui est la perfection de l'union de la créature à son Créateur, parce que seule la volonté est capable, par le pouvoir qu'elle a sur toutes les puissances humaines, d'ordonner à Dieu la totalité de l'activité de l'homme, ce que ne peuvent faire ni l'intelligence, ni la volonté irascible, qui n'ont qu'un champ d'influence limité. Seule la charité est essentiellement cette adhésion, un amour de tout le cœur, de toutes les forces, de toute l'âme, une offrande de toute l'activité à la fin ultime prise en elle-même et indépendamment de ce qui peut nous en advenir.

Par ailleurs, du côté de Dieu, la foi et l'espérance n'atteignent Dieu qu'en tant qu'il est pour nous la source de la connaissance du vrai et le principe de la possession du bien; mais la charité atteint Dieu en lui-même, pour s'attacher à la seule bonté, à la seule valeur de son être, et non comme à un principe de perfectionnement pour nous. Ce désintéressement parfait de la charité élève cette vertu au-dessus des deux autres.

B. — Si la foi et l'espérance, au lieu de demeurer dans leur seule nature essentielle, vertus imparfaites à cause du sujet qui limite son adhésion à Dieu, se mettent sous l'empire de la charité, leur nature intrinsèque demeurera, et l'envahissement d'une forme surajoutée augmentera la valeur de tous leurs actes, qui sortiront désormais du sujet tout entier, ordonné à la fin ultime de la créature; et l'habitus qui produit ces actes sera lui-même rendu parfait. La soumission de l'intelligence, essentielle à la foi, prendra son origine, non seulement dans la révérence à Dieu Vérité, mais aussi dans la soumission à Dieu aimé. Le mouvement de l'espérance, fondé sur le secours de Dieu, ne fera pas seulement appel à la puissance miséricordieuse,

mais aussi, et plus encore, à la bienveillance d'amour; l'amour de soi, essentiel à l'espérance, se verra lui-même purifié : ce n'est pas la personne du sujet qui prend la première place dans un désir ardent de son propre bien, mais la personne de Dieu, aimée d'abord pour elle-même, et en conséquence aimée dans tous ceux qui se rattachent à elle, et au premier chef dans le sujet lui-même; uni à Dieu par tout son être, l'homme s'élance vers la possession de la béatitude qui doit consommer cette union. Sans aucun doute, la nuance des sentiments est tout autre, quand les actions sont exécutées sous la pression de l'amour de charité, qui donne aux actes de foi et d'espérance leur perfection ultime. A vrai dire, la charité n'apporte pas aux autres vertus théologales une fin nouvelle, comme elle le fait pour les vertus morales, car la foi et l'espérance sont du même ordre que la charité. La charité remplit vis-à-vis des vertus théologales un rôle analogue à celui de la prudence vis-à-vis des vertus morales : elle ne donne pas à la foi et à l'espérance un objet supérieur à celui qu'elles ont déjà, et qui est Dieu, mais elle leur apporte comme un mode nouveau, une perfection de la tendance à leur objet, par la participation qu'elle leur offre à la soumission totale qu'elle implique envers Dieu, en vue de la fin ultime de l'ordre surnaturel.

Nous sommes ici au stade parfait de l'espérance, où elle doit arriver à se déployer pleinement, et il n'y a pas à s'en étonner. Si on regarde son objet, c'est l'être incréé dans sa bonté béatifiante; mais il dépend de l'objet de la charité, car il n'est bon qu'en tant que désirable et digne de recherche, et nul ne désire poursuivre un bien s'il ne l'aime; plus donc l'objet de l'espérance sera aimé, et plus il sera recherché avec intensité; or il n'y a pas de plus grand amour pour un objet que de le rechercher pour lui-même, à cause de sa bonté essentielle. Si, d'autre part, on regarde dans l'espérance son motif, elle se trouve perfectionnée par un appel à Dieu notre ami, car l'amitié est d'elle-même débordante de confiance. Quant à la vertu elle-même, elle trouve, par l'intégration de la volonté-irascible à la soumission de toute l'âme dans la charité, un

accroissement de vigueur; il y a là, dans l'espérance, un perfectionnement d'activité qui ne peut être que le signe d'une vertu parfaite. Il se produit alors un « saint circuit », selon l'expression de saint Ambroise; l'espérance introduit à la charité, mais celle-ci fait qu'on espère plus parfaitement, et qu'on craint d'une façon plus chaste, et aussi qu'on croie avec plus de fermeté.

2° La permanence de l'espérance avec la charité.

La dépendance perfective de l'espérance vis-à-vis de la charité n'empêche pas que l'espérance puisse et doive demeurer avec la charité.

A. — C'est une loi générale que la charité, quand elle informe les vertus, ne se les incorpore pas, si du moins elles sont constituées de telle sorte qu'elles puissent garder leurs caractères essentiels sous son égide. C'est le cas de l'espérance, et, pour s'en convaincre, il n'est que de comparer les éléments de ces deux vertus.

L'objet de l'espérance, comme celui de la charité, est l'être incréé. Mais Dieu, dans la charité, est considéré dans sa bonté essentielle : c'est à son être même, abstraction faite de ses rapports avec nous, que tend la charité. Dans l'espérance, Dieu est considéré dans sa bonté pour nous; ce n'est pas le même objet. D'autre part, l'espérance porte sur un objet absent, dont la possession est future; la charité fait abstraction de ces caractères. Sous peine de disparaître, l'espérance tend à son objet comme à un bien ardu; la charité ne regarde pas du tout ce caractère, car ce à quoi on est présentement uni n'est pas ardu.

A ce bien référé à nous, futur et ardu, correspond le secours qui nous le rendra possible, et ce motif de notre espérance est la toute-puissance auxiliatrice. Débarrassé de tous ces caractères, et aimé pour la seule bonté de son être, l'objet de la charité a pour motif la bonté divine elle-même. « Je vous aime de tout mon cœur parce que vous êtes infiniment bon en vous-même », dit l'acte de charité. Ce sont deux aspects qui s'unissent en Dieu, mais qui dans notre psychologie sont fort différents.

Par suite de cette différence entre les objets formels, les actes sont différents. Le siège de ces deux vertus est bien le même, la volonté, mais les actes qu'elle produit à leur sujet sont si différents qu'on a pu, par analogie avec ce qui se passe dans la vie sensible, parler de volonté-concupiscible et de volonté-irascible. La charité est toute d'union tranquille et apaisée, l'espérance est toute de recherche énergique et frémissante; la charité est déjà définitivement unie à son objet, l'espérance le poursuit jusqu'à ce que sa possession la fasse disparaître elle-même.

Il y a donc bien dans l'espérance des caractères essentiels qui sont irréductibles à ceux de la charité : c'est un mouvement volontaire original qui dénote une façon de tendre à Dieu que la charité ne saurait remplacer. Ainsi constituée vertu en elle-même, l'espérance doit demeurer sous l'information de la charité.

B. — Cette permanence de l'espérance avec la charité, pendant toute notre vie terrestre, est une vérité de foi. L'Eglise l'a affirmé à deux reprises, dans sa condamnation des erreurs de Molinos par Innocent XI, et dans sa condamnation des erreurs de Fénelon par Innocent XII. Il n'est pas possible ici d'entrer dans la célèbre querelle du Pur Amour, qui mit aux prises Bossuet et Fénelon. Il faut cependant faire quelques remarques.

Tout d'abord la condamnation d'Innocent XII porte uniquement sur un état de pur amour, et non sur des actes de pur amour, c'est-à-dire faits uniquement pour Dieu et sans références à notre bien. L'âme chrétienne peut accomplir des actes de pur amour, qui sont ceux directement produits par la charité, et où nul retour sur soi ne se manifeste. Mais ce qui n'est pas possible ici-bas, et ce qu'il serait donc faux de prétendre, c'est que l'âme puisse s'établir dans un état permanent de pur amour, pris en ce sens qu'elle ne craindrait plus les peines éternelles et n'espérerait plus, au sens formel, la béatitude, et où, par conséquent, l'espérance disparaîtrait pour laisser place à la seule charité. Par ailleurs, il faut se rappeler ce que nous avons dit de l'information de l'espérance par

la charité, et de la perfection qui s'en suit pour la seconde vertu théologale : celle-ci n'empêche pas la charité de se déployer, et la charité à son tour, en donnant à l'espérance sa perfection ultime, ne l'absorbe pas mais lui donne une ordination à Dieu aimé et voulu pour sa seule bonté.

Saint Thomas s'est posé la question : « La Charité peut-elle exister sans la foi et l'espérance? » (1^a $2^{æ}$, qu. 65, art. 4). La réponse est négative. La charité n'est pas n'importe quel amour, mais une amitié, réclamant un mutuel amour et une certaine réciprocité dans les communications de la vie. Cette société de l'homme avec Dieu est commencée dans la vie présente par la grâce, et trouve sa perfection dans la gloire, deux choses qui sont l'objet de la foi et de l'espérance. Comme donc personne ne peut avoir d'amitié pour quelqu'un quand il ne croit pas ni n'espère pouvoir entrer en rapport avec lui, et entretenir une vie familière avec lui, de même personne ne peut avoir cette amitié avec Dieu, qui est la charité, s'il ne possède la foi qui lui fait croire à cet intime commerce de l'homme avec Dieu, et s'il n'espère parvenir à cette société. La charité ne peut donc exister d'aucune façon sans la foi et sans l'espérance.

Ce ne serait pas, semble-t-il, comprendre la pensée de S. Thomas, que d'admettre la nécessité de la foi et de l'espérance pour le seul établissement de la charité, sans qu'elles aient ensuite à continuer leur œuvre. La vie de la grâce est un apport continu de Dieu, et un mouvement sans arrêt vers lui; et donc sous peine d'arrêter ce mouvement, il faut une influence continuelle de la foi et de l'espérance pour permettre le libre déploiement de la charité. Pas plus qu'on ne peut admettre une continuation d'amour pour quelqu'un qu'on cesserait de connaître, pas plus on ne peut comprendre une union affective avec Dieu si on cesse de rechercher sa compagnie. Sans doute, ni la foi ni l'espérance n'ont à exister en une incessante actuation, mais leur activité habituelle est toujours requise et doit se manifester en des actes précis qui servent d'introduction à une vie plus intense de charité :

supprimer la foi et l'espérance, c'est tarir du même coup les sources de l'amour. Le Christ lui-même qui n'avait pas la foi, ni l'espérance théologale, n'a dû la perfection de sa charité qu'à la vision face à face et à la pleine compréhension, qui remplaçaient chez lui la foi et l'espérance.

Ainsi S. Thomas semble avoir par avance donné des arguments suffisants pour se faire une opinion motivée dans la question du Pur Amour. C'est en s'appuyant sur lui que le P. Massoulié a censuré les Maximes de Fénelon, et il est intéressant de marquer quelques-unes de ses réflexions.

On ne peut nier que la charité apporte une perfection nouvelle à l'espérance, mais l'espérance doit coexister avec la charité. Celle-ci en effet ne consiste pas à aimer seulement Dieu, mais à aimer Dieu par dessus tout, et le reste en relation avec lui; c'est ainsi que si on prend l'amour de Dieu et l'amour du prochain séparés l'un de l'autre, l'amour de Dieu est plus parfait que l'amour du prochain; mais si on les prend en une union telle que l'amour de Dieu commande celui du prochain, alors ce double amour surpasse en perfection le seul amour divin. C'est ainsi encore que Notre-Seigneur nous a appris à demander non seulement la gloire de Dieu, mais tout ce dont nous avons besoin. Les Bienheureux eux mêmes dans le ciel aiment Dieu par dessus tout, et cependant ils aiment aussi leur béatitude et la joie qu'ils en retirent. Il y a donc, avec l'amour de Dieu, d'autres amours qui peuvent demeurer sans porter atteinte à la transcendance de la dilection pour Dieu.

Il y a là d'ailleurs une affaire d'ordre, tant naturel que surnaturel. De même qu'à la nature intègre revient de tendre à sa fin dernière naturelle, de même à la grâce revient essentiellement de tendre à la béatitude surnaturelle, et tout l'ordre surnaturel, par lui-même et comme de nature propre, est ordonné à la béatitude éternelle; l'amour de soi-même, qu'implique cette ordination à la béatitude, est naturel et bon, et la charité, si elle l'élève, ne peut cependant le détruire; et même le désir exprès de la béatitude, ajouté à l'amour,

perfectionne celui-ci, parce que cet état rapproche davantage de celui des Bienheureux qui aiment et la gloire de Dieu et leur béatitude.

Enfin, et c'est peut-être la réponse la plus profonde, il est dans la ligne de l'amour de tendre à l'union, et la charité ne se conçoit pas sans un désir de ne plus faire qu'un avec Dieu et sans une recherche positive de cette union, c'est-à-dire concrètement (car il ne faut parler de Dieu que d'après ce qu'il nous a fait connaître de ses volontés, et non d'une façon spéculative et abstraite), sans une espérance de nous trouver unis à lui dans la béatitude qui est justement l'union de notre être au sien par la vision face à face et la compréhension parfaite.

(On peut se reporter, pour avoir un aperçu général des doctrines de Fénelon, à l'article « Espérance », du R. P. Harent, dans le Dictionnaire de Théologie catholique, colonnes 662 à 671).

VIII. L'ESPÉRANCE DANS LE CHRIST ET LES BIENHEUREUX.

(Question 18, art. 2.)

L'espérance suppose qu'on attend encore ce qui fait l'objet de l'espérance. Quand elle a atteint son objet, l'espérance disparaît pour laisser la place à la possession. Ce principe est absolu, et S. Thomas l'exprime sans réticence : III Sent., dist. 26, qu. 2, art. 5, q^{a} I, c. — 2^{a} 2^{æ}, qu. 18, art. 2, c. — 3^{a}, qu. 7, art. 4, c. — Question disputée, *de Spe*, art. 4, c. Ni le Christ, ni les Bienheureux n'ont donc l'espérance de la béatitude.

En face de ce principe général, S. Thomas trouve des affirmations de l'Ecriture et des traditions théologiques qu'il faut expliquer. Sept fois, il exerce sa critique sur le verset 1 du psaume 30, considéré comme psaume messianique. « In te, Domine, speravi ». — Sept fois aussi, il traite de ce problème de l'espérance dans le Christ, sous les divers aspects de la plénitude des vertus dans le Christ. — Quatorze fois au moins,

il parle de l'attente qu'a eue le Christ et qu'ont encore les Bienheureux de la résurrection de leur corps, et qui doit peut-être être assimilée à l'espérance. C'est assez dire que la question a préoccupé S. Thomas et qu'elle lui est apparue comme fort complexe; il n'y a pas dès lors à s'étonner que sa pensée se soit manifestée parfois fort hésitante, et souvent diverse, d'un ouvrage à l'autre.

Deux questions préalables demandent à être résolues pour saisir d'un bloc le problème. L'attente qu'a eue le Christ de sa résurrection est-elle la même que celle qu'ont actuellement les Bienheureux de la leur? — S. Thomas n'a pas donné de réponse définitive; Cajetan croit à la légitimité d'une identification entre les deux attentes, malgré des différences accidentelles; Jean de S. Thomas croit que la souffrance dont le Christ devait acheter la gloire de son corps suffit à différencier essentiellement son attente de celle des Bienheureux. Tous deux d'ailleurs voient dans ces attentes des sentiments divers qui s'originent à la charité ou à la force infuse, et qui ne dépendent qu'indirectement de l'espérance. Quoi qu'il en soit pour l'instant de ce dernier point, (voir à ce sujet P. Héris, Le Verbe incarné, Tome II, pp. 302-303, dans la présente collection), nous admettons l'opinion de Cajetan : le Christ et les Bienheureux ont une attente de même nature. — La seconde question préalable porte sur la date des œuvres de saint Thomas, et particulièrement celle du *de Spe*. La chronologie du P. Mandonnet place cette question disputée après la 2^a $2^æ$ ou dans les mêmes années : une analyse attentive des textes et de leur contenu nous a confirmé le bien fondé de cette date du *de Spe*, que nous serions portés à placer au moment où saint Thomas écrivait la III^a Pars.

Il n'est pas possible de faire ici une étude comparative de tous les textes et nous donnons seulement les conclusions qui nous semblent les plus probables, et qui sont fondées sur ce que dit S. Thomas dans l'article 4 de la question *de Spe*, où après avoir défini ce qu'il entend par « Spes secundum communem

rationem », il affirme que les Bienheureux possèdent et que le Christ a possédé cette espérance selon la définition commune.

Ni le Christ ni les Bienheureux n'ont l'espérance théologale, car ils sont en possession de la béatitude essentielle, objet formel et premier de la vertu d'espérance; par suite de la disparition de l'objet formel, il ne peut s'agir, chez eux, que d'une attente de biens créés. Cette attente n'est pas autre chose que l'espérance selon la définition commune, c'est-à-dire le sentiment inné de tendance vers tout objet reconnu comme bon, futur, difficile et cependant d'une conquête possible. La connaissance préalable étant surnaturelle, puisque les objets sont vus en Dieu et sont présentés comme les conséquences de la gloire de l'âme, et le motif demeurant la toute-puissance auxiliatrice de Dieu, l'espérance est surnaturelle, quoique non théologale; elle est la réaction spontanée de notre désir, qui ne nécessite pas d'habitus spécial parfait puisque les objets demeurent limités, mais qui pourtant est à un stade supérieur à l'espérance purement naturelle, par suite de la qualité de l'objet et de la valeur du motif. Du côté du motif, cette espérance demeure aussi parfaite qu'on puisse le réclamer, puisque c'est Dieu lui-même. Du côté de l'objet, il y a une imperfection foncière qui enlève le caractère théologal, mais l'objet garde cependant tous les caractères qui en font un objet d'espérance. La gloire du corps est un bien pour l'homme. Elle est un bien futur, pour le Christ sur terre, et pour les Bienheureux avant la résurrection. Elle est aussi un bien ardu; certes, par rapport à la gloire de l'âme, celle du corps se présente comme chose facile à atteindre, et elle est même la conséquence de la première; mais de soi, par comparaison avec la nature humaine, elle garde sa raison de difficulté, et elle demeure donc toujours capable de fonder un mouvement spontané de recherche de l'objet, jusqu'à la possession; le Christ a de plus le titre spécial d'avoir acquis la gloire de son corps par les souffrances de sa vie et de sa Passion. Enfin l'appui que les Bienheureux comme le Christ prennent dans

le secours divin, fait de la résurrection un objet qu'il est possible d'atteindre.

Ainsi, semble-t-il, peut-on rendre compte des expressions de S. Thomas, qui prennent de plus en plus de précision tout au long de ses ouvrages. Il paraît bien que la force des affirmations de l'Ecriture a conduit S. Thomas à mettre sa pensée en harmonie plus parfaite et plus immédiate avec le sens obvie des Livres Saints. On peut remarquer une évolution semblable à propos de la qualité de prophète que l'Ecriture reconnaît à Jésus, et que S. Thomas a expliquée, dans la III[a] Pars, dans un sens beaucoup plus précis qu'en ses premières œuvres. (Voir à ce sujet P. Héris, Le Verbe Incarné, Tome II, p. 347, dans la présente collection). Comme d'autre part, dans le *de Spe*, saint Thomas admet dans le Christ et les Bienheureux la même « espérance selon la définition commune », il semble bien que la même conclusion s'applique à tous.

Et ce n'est pas aller, croyons-nous, contre la définition de Benoît XII, affirmant la disparition de la foi et de l'espérance au ciel, car il est bien spécifié qu'il ne s'agit que des vertus théologales : « ac (definimus) quod visio hujusmodi divinæ essentiæ ejusque fruitio actus fidei et spei in eis evacuant, prout fides et spes propriæ theologicæ sunt virtutes ».

On trouve un cas analogue à cette réaction spontanée de la volonté devenant surnaturelle par son objet dans la crainte surnaturelle qui n'est pas une vertu et qui cependant est surnaturelle à cause de son objet et de son motif.

IX. LA CERTITUDE DE L'ESPÉRANCE.

(Question 18, art. 4.)

La certitude est l'un des caractères les mieux reconnus à l'espérance par la Sainte Ecriture et les Théologiens. Que faut-il entendre par là? Essentiellement, la certitude est une qualité de la connaissance, excluant absolument le doute; elle est une adhésion parfaite et définitive de l'esprit à l'objet. L'évidence et la science,

dans l'ordre humain, la foi, dans l'ordre surnaturel, sont des modes de connaître qui incluent la certitude. Par similitude et participation, on parle aussi de certitude dans tous les mouvements affectifs que dirige la connaissance et qui participent ainsi de sa certitude. Quelle est la mesure de la participation de l'espérance à la connaissance de la foi, et par suite quelle valeur en retire sa certitude?

Un texte conciliaire nous dit la pensée de l'Eglise : c'est le chapitre 13 de la Session VI du Concile de Trente. « Au sujet de la persévérance... que personne ne se promette pour soi-même quelque chose de certain, d'une certitude absolue, encore que tous doivent mettre et garder en Dieu une espérance très certaine; Dieu en effet, à moins qu'eux-mêmes ne manquent à la grâce, de même qu'il a commencé l'œuvre bonne, ainsi la mènera-t-il à bonne fin, en opérant (en eux) le vouloir et le faire ».

Pour que ma volonté soit certaine, il ne suffit pas que les moyens d'atteindre la fin aient en eux-mêmes une connexion ferme et certaine avec la fin, il est encore requis qu'il y ait une certitude égale de l'application de ces moyens à mon cas particulier. Or si la foi me dit que les secours divins sont suffisants pour me faire atteindre ma fin, elle ne me dit nullement que, concrètement, je les appliquerai à mon cas; elle me dit au contraire que mon libre arbitre reste défectible, et que son activité rectifiée est cependant nécessaire à mon salut. N'est-ce pas là avouer qu'il n'y a pas de certitude dans l'espérance?

La certitude de l'espérance ne fait pas suite à une certitude spéculative, regardant la vérité de la chose, qui est ou qui n'est pas : la béatitude sera ou ne sera pas pour moi, mais je n'en ai nulle connaissance. La certitude que j'en ai est une certitude pratique, qui se rapporte aux règles de la prudence : cette certitude est relative, mais bonne et légitime, la seule qu'on puisse avoir dans les matières réglées par la prudence, c'est-à-dire dans toute l'activité humaine concrète, qui se déploie dans des cas particuliers, domaine qui est celui de l'espérance. La prudence pousse à une action cer-

taine quand, après avoir observé la valeur des moyens et leur relation à la fin, elle juge qu'ils offrent concrètement le maximum de sécurité, abstraction faite des déficiences accidentelles qui ne changent pas la valeur intrinsèque de la tendance. L'espérance requiert de la part de Dieu qu'il ne nous manque pas, et la foi en donne une certitude absolue; elle requiert de ma part que je ne me manque pas à moi-même, et la foi ne me donne pas cette certitude; mais la prudence me manifeste que cette défectibilité toujours possible de mon libre arbitre n'a qu'un rapport très accidentel avec le secours divin sur lequel s'appuie mon espérance et qui fonde la certitude de cette vertu, de la part de Dieu. Etant donné ce que je sais de la volonté et du pouvoir de Dieu touchant le salut de tous les hommes et donc le mien, étant données toutes les avances qu'il a déjà faites, il y a là pour mon espérance une règle absolue, et mon rôle est de m'y ordonner; or mon espérance ne prend pas appui sur moi, mais sur Dieu, et si je puis toujours craindre ma défectibilité, mon inquiétude peut justement se résoudre par un appel et un abandon à ce qui fait le formel de l'espérance, la toute-puissance auxiliatrice et miséricordieuse de Dieu. Ce n'est pas là une certitude de foi, mais c'est une certitude réglée par la foi; dans le jugement pratique par lequel elle dirige mon acte d'espérance, la foi n'apporte pas la certitude spéculative absolue de mon salut, mais elle me donne la certitude de la prudence, certitude pratique, la seule possible dans l'action.

En résumé, la foi me dit infailliblement que Dieu veut le salut de tous les hommes, donc le mien; qu'il offre à tous les secours suffisants, donc à moi-même; que la charité et les mérites, que je puis avoir, conduisent certainement à la vie éternelle; que ma défaillance, toujours possible, tient à moi seul, et jamais à Dieu. Il y a donc en cause Dieu et moi-même. Formellement, par ce qui constitue son motif, l'espérance est absolument certaine, car ni la puissance, ni la miséricorde divines ne peuvent me faire défaut. Accidentellement, du côté du sujet, je puis me dérober

à cause de la défectibilité de mon libre arbitre, mais tout le poids de l'espérance m'entraîne à me fixer à Dieu malgré ma défaillance possible. Cet élément de crainte n'empêche pas la certitude pratique, parce qu'accidentel au mouvement d'espérance, mais il détermine une certaine inquiétude et laisse dans l'espérance une imperfection que vient combler une motion spéciale du Saint-Esprit dans l'exercice du don de crainte.

X. LE DON DE CRAINTE.

(Question 19, art. 8.)

1° La doctrine de S. Thomas sur les dons.

Elle est renfermée, pour ses grandes lignes, dans la 1ª 2æ, qu. 68. Nous y renvoyons, ainsi qu'à Jean de S. Thomas, — à l'article du P. Gardeil sur les dons du Saint-Esprit dans le Dictionnaire de théologie catholique, — et enfin, dans la présente édition de la Somme théologique, aux notes du P. Noble, dans le volume de La Prudence, appendice I, pp. 262-266, et dans celui de La Force, appendice I, pp. 296-298.

Les dons sont des habitus permanents qui permettent à nos puissances de recevoir à tout instant et vitalement des motions spéciales du Saint-Esprit, nécessaires à cause de l'imparfaite emprise des vertus surnaturelles sur notre âme et de l'imperfection de l'activité de ces vertus. La possession des dons suppose l'habitation du Saint-Esprit en nos âmes, donc la charité.

2° Le problème historique.

La tradition reconnaît sept dons du Saint-Esprit, mais le rattachement de chacun d'eux aux vertus ne s'est pas fait sans difficultés. S. Thomas a varié sur ce point, ce qui ne paraît pas extraordinaire quand on sait combien la doctrine était peu fixée chez les théologiens qui l'ont immédiatement précédé.

A. — Dans le Commentaire des Sentences, dist. 34, qu. 1, art. 2, c, ad 1 et 7, S. Thomas place les dons dans l'orbite des vertus morales; seule parmi les théologales, la foi se voit assigner un don, l'Intelligence. La charité et l'espérance n'en ont nul besoin, à cause

de la perfection plénière de leur activité, qui atteint objectivement Dieu, tandis que la foi ne l'atteint que par le monde sensible. La Crainte se rattache à la tempérance.

B. — $1^a\ 2^{æ}$, qu. 68, art. 4. — Aucune vertu théologale ne comporte de dons, parce qu'elles sont, toutes les trois, présupposées aux dons comme leur racine. La Crainte est encore le don spécial de la tempérance, avec cependant une référence à l'Espérance, à qui ce don apporte un certain affermissement.

C. — $2^a\ 2^{æ}$. — Chacune des vertus théologales, à cause de l'imperfection de leur activité (foi et espérance), ou comme un couronnement de leur acte (charité) a besoin de dons. A l'ordre moral est aussi annexé un ordre de dons. A la foi se rattachent l'Intelligence et la Science; à l'espérance correspond la Crainte; à la charité, la Sagesse; à la prudence, le Conseil; à la justice, la Piété; à la force, la Force. La tempérance n'a plus de don, et S. Thomas lui annexe le don de l'espérance, la Crainte. Ainsi donc la Crainte est à la fois le don de l'espérance et de la tempérance. Bien des conséquences vont découler de cette commune attribution.

3° La crainte est un don du Saint-Esprit.

Seule la crainte filiale peut avoir des titres à constituer un don, qui nécessite l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme. La crainte servile, qui vient du S. Esprit comme de sa cause, et qui est bonne dans son essence puisqu'elle pousse à fuir les peines éternelles, n'implique pas avec l'Esprit-Saint le contact qui fait agir par amour, comme des êtres libres dégagés des liens du péché. La crainte filiale consiste essentiellement en un sentiment d'irascible qui nous pousse à éviter à tout prix, comme une énormité possible, le mal qu'il y aurait à faire offense à Dieu et à être par là séparé de lui. Ce sentiment n'est pas autre chose, chez la créature libre, que la peur de ne pas rester dans son ordre, ce qui serait le mal par excellence. Or son ordre, qui est son bien, elle sent que c'est pour elle de rester soumise à Dieu et d'être au-dessus de toutes les créa-

tures, et son mal de se soumettre au créé et d'être écartée de Dieu. De plus elle sent qu'elle porte en son libre arbitre la faculté de son bien comme de son mal. Et c'est à cette pensée qu'elle entre vis-à-vis de Dieu en ce grand sentiment de révérence qui fait qu'elle craint d'être séparée de lui. Une pareille crainte de la séparation de Dieu ne peut avoir pour cause que l'amour de Dieu, et l'amour le plus désintéressé, celui qui regarde l'ami en lui-même. Mettre ainsi sa crainte, non pas dans la peine personnelle, mais dans l'insulte que serait pour Dieu une séparation d'avec lui, dit évidemment un amour de premier choix.

Cette relation intime de la crainte avec la charité ne la fait cependant pas confondre avec cette vertu, ni avec l'espérance, car elle ne tend pas à Dieu comme les vertus théologales, et de soi elle ne cherche pas un bien comme toutes les vertus, elle fuit un mal. La crainte filiale joue parfaitement le rôle réservé aux dons du Saint-Esprit car elle donne à l'homme la souplesse requise pour être bien docile aux inspirations de l'Esprit. Regardant la transcendante éminence de Dieu, l'âme entre vis-à-vis de lui en un grand sentiment de révérence qui lui enlève toute répugnance à se laisser mouvoir, ce qui est bien la première condition de tout mouvement. La crainte se trouve ainsi le premier des dons de l'Esprit, au principe de l'activité de tous les autres.

4° Crainte et espérance.

Nous nous contenterons ici de montrer qu'espérance et crainte ne s'opposent pas, mais qu'au contraire elles se soutiennent l'une l'autre.

A. — Il semble bien qu'il y ait antinomie entre crainte et espérance, l'une fuyant Dieu et l'autre le recherchant. Mais cette antinomie n'est qu'apparente, car on ne craint rien de ce qui fait l'objet de l'espérance : nous ne craignons ni que Dieu ne soit assez béatifiant, ni que son secours soit insuffisant et ne nous manque; nous craignons seulement de nous priver de ce secours, et par là de nous priver de cette béatitude. C'est là craindre à propos de Dieu, par

comparaison à Dieu, mais non craindre Dieu. C'est pourquoi la crainte filiale et la vertu d'espérance sont en cohésion parfaite et arrivent à se parfaire l'une l'autre.

B. — L'accroissement de l'espérance favorise l'accroissement de la crainte, non pas celle de la peine qui diminue à mesure que s'accroît l'espérance de la béatitude, puisque cette vertu nous apporte déjà comme les arrhes et un avant-goût du ciel, mais celle de la séparation de Dieu : plus on attend avec certitude la possession d'un bien par le secours d'un ami, et plus on appréhende d'offenser cet ami et d'être séparé de lui. Bien entendu, il ne peut s'agir que de l'espérance parfaite, informée par la charité, sans laquelle il n'y a pas de dons.

C. — Le don de crainte aide l'espérance en deux étapes : il commence par exaspérer la disproportion à laquelle il doit remédier, pour enfin combler l'abîme qu'il a creusé.

Nous avons vu que la certitude de l'espérance demeure frappée d'une imperfection qui est quelqu'élément d'inquiétude provenant de notre extrême flexibilité. C'est cette incertitude relative qui nous détermine à craindre, non que Dieu nous manque, mais que nous venions à le manquer. Et ainsi la crainte, par la vigueur de son mouvement, accuse davantage l'imperfection de notre espérance : c'est le premier acte. Mais la crainte filiale est moins saisie et stupéfiée de ce qui fait notre petitesse que de ce qui fait la grandeur de Dieu, et elle arrive à son point extrême en s'anéantissant à la vue de la grandeur de Dieu et de l'impossibilité d'ajuster notre petitesse à sa grandeur. Ce sentiment, poussé à bout, ne peut que précipiter le total abandon du néant que nous sommes dans la force infinie de Dieu, et le seul recours de l'homme contre lui-même, contre la flexibilité si grande de son libre arbitre, jouet de toutes les attirances du péché, est de s'abandonner complètement à la toute-puissance miséricordieuse de Dieu et à elle seule. Et c'est ainsi que la crainte filiale finit par pousser à son maximum de tension le mouvement de l'espérance en Dieu, et ainsi

remplit-elle magnifiquement son rôle de don, qui est de remédier aux imperfections congénitales de la vertu : cet abandon total à Dieu, que l'espérance n'accomplit que peu à peu et jamais à la perfection, la crainte permet de le réaliser à son maximum et tout d'un coup, sous la poussée de l'Esprit-Saint.

5° Crainte et tempérance.

« Le don de crainte a pour objet principal Dieu qu'on évite d'offenser : et c'est ainsi qu'il correspond à la vertu d'espérance; mais secondairement il peut avoir pour objet tout ce qu'on fuit afin d'éviter d'offenser Dieu : or c'est surtout de la crainte que l'homme a besoin pour fuir les plus grands attraits, ceux que doit modérer la tempérance; et c'est pourquoi le don de crainte correspond aussi à la tempérance » (2^a 2^{ae}, qu. 141, art. 1, ad 3). A vrai dire, l'explicitation de cette doctrine n'est pas très facile.

Tout d'abord, la tempérance a pour sujet le concupiscible, et le don, l'irascible. L'accord entre la vertu et le don se fait, semble-t-il, d'abord dans l'irascible et ensuite dans le concupiscible. En effet, parmi les parties potentielles de la tempérance, nous trouvons l'humilité, opposée à l'orgueil; quoique reliés à la tempérance, ces deux sentiments ont cependant pour siège l'irascible; c'est que les parties potentielles d'une vertu, en qui ne s'exprime pas la totale raison de la vertu ou qui se déploient en des matières secondaires, ne sont pas rattachées à la vertu principale par la matière de leur action, mais par le mode de leur activité : c'est ainsi que se joignent à la tempérance les vertus ayant pour objet toute modération de quelque passion que ce soit et en quelque puissance que ce soit; l'humilité, chargée de modérer l'orgueil, qui a son siège dans l'irascible, a le même sujet que sa matière, donc l'irascible, tout en restant cependant vertu annexée à la tempérance. Ainsi y a-t-il possibilité d'influence de la part de la crainte sur la tempérance, malgré l'apparente différence des sujets. D'autre part, l'orgueil a des attaches profondes avec les vices de l'intempérance qu'il prépare indirectement, par son opposition

à l'humilité qui est l'une des causes de notre triomphe sur eux. Dès lors voici comment, semble-t-il, s'épanouit l'activité du don.

Son acte premier est de s'attaquer, parmi tous les attraits qu'il s'agit de réfréner parce qu'ils détournent de Dieu en méprisant la sujétion que lui doit la créature, au vice qui méprise le plus radicalement cette éminence divine, l'orgueil. Le grand sentiment de révérence qui introduit à la crainte, l'anéantissement total de l'âme qui craint d'être séparée de Dieu, sont excellemment aptes à briser l'orgueil qui refuse de se soumettre à Dieu, et à perfectionner ainsi l'humilité qui a, en moindre perfection cependant, même forme, même activité, mêmes principes que la crainte; c'est là le premier acte du don, son acte spécifique, dont les autres ne seront que des conséquences : l'homme est désormais capable d'obéir aux volontés de Dieu qui résiste aux superbes et exalte les humbles : c'est le premier stade.

Mais en suite de cette soumission, et comme conséquence du renoncement à ce bien apparent qu'est sa propre excellence, l'homme en vient à mépriser tous les biens extérieurs, honneurs et richesses, et à réfréner les délectations capiteuses des sens, dont la recherche désordonnée donne des aliments à l'orgueil et dont le mépris est le premier pas vers la perfection de la Sagesse. Ainsi retrouvons-nous bien, dans l'activité du don de crainte, des actes de fuite et d'abandon qui sont un caractère essentiel de l'action du sentiment de crainte. Mais, dans le don, la fuite d'un mal n'est que la conséquence de l'acte de révérence qui constitue formellement la crainte filiale : tous les abandons qu'il commande, et avec une puissance exceptionnelle qui est celle même de l'irascible, prennent leur origine dans le sentiment si bien formulé par la prière du prêtre avant la Communion : « Seigneur, que je ne sois jamais séparé de vous ». C'est bien à ces dépouillements, de soi par l'humilité, et des biens corporels et extérieurs par la tempérance, que tend l'activité vertueuse, mais la motion directe de l'Esprit-Saint donne à la crainte une puissance d'arrachement que ne peuvent atteindre les

vertus : l'humilité se soumet à Dieu à cause du sentiment qu'a l'homme de sa dépendance vis-à-vis du créateur; la tempérance pousse à la modération des plaisirs dépravés, pour sauvegarder le règne de la raison sur les passions; sous l'empire de l'amour révérentiel de Dieu, la crainte mène à tous les abandons plutôt que de contrister Dieu en quoi que ce soit. C'est là l'histoire de tous les dépouillements sublimes des saints, chez qui l'exercice énergique de cette crainte se manifeste parfois jusque dans des phénomènes physiologiques, par rejaillissement de l'activité volontaire sur la sensibilité.

XI. L'ESPÉRANCE ET LA VIE MORALE.

Ce que nous avons dit de l'œuvre du don de crainte vis-à-vis de la tempérance introduit aux brèves remarques que nous voudrions proposer sur l'activité de la vertu théologale d'espérance par rapport aux vertus morales.

De même que, dans l'ordre naturel, les vertus morales n'ont d'autre but que de rectifier raisonnablement l'activité de l'intelligence pratique, — de la volonté dans ses rapports avec autrui, — et des puissances sensibles, irascible et concupiscible, — pour que puisse se développer librement la vie supérieure de l'intelligence et de la volonté, de même, dans l'ordre surnaturel, les vertus morales infuses ont pour objet la rectification de toute l'activité naturelle humaine, pour que l'intelligence et la volonté, grâce aux habitus de foi, d'espérance et de charité, puissent se porter pleinement et sans difficulté vers la connaissance, la recherche et l'amour de Dieu. Tout l'ordre moral est ainsi finalisé par l'ordre théologal qui, plus proche du terme, projette à son tour quelque chose de divin dans les vertus morales et les fait participer de la grandeur que lui apporte un contact plus intime avec Dieu. La connexion entre toutes les vertus laisse supposer tout un réseau d'interactions réciproques, tant entre les vertus théologales elles-mêmes, que de celles-ci aux vertus morales. Cependant il est possible de découvrir entre

certaines des liens plus étroits, et il nous semble que l'espérance soutient avec la vie morale passionnelle (force et tempérance) des relations d'un genre tout à fait spécial. Sans doute son rôle n'est pas exclusif : nous avons vu ses rapports avec la foi et la charité; d'autre part, elle fixe la prudence dans la voie véritable où doit s'établir la vie humaine, et ainsi apprend à cette vertu à mieux conduire la conscience dont elle a la garde; elle n'est pas éloignée de la justice, surtout peut-être quand celle-ci s'exprime dans l'exercice de la vertu de religion où l'on trouve la prière, interprète de l'espérance; toutes ces vertus à leur tour ne sont pas sans faciliter grandement l'épanouissement de l'espérance. Et cependant, il semble difficile de ne pas voir une intimité plus grande entre l'espérance et les vertus de force et de tempérance : l'harmonie de leurs caractères généraux présente un tableau qui nous permet d'étudier leurs relations avec quelques détails.

1° L'harmonie entre les caractères généraux de l'espérance et ceux des vertus rectificatrices des passions.

Ces trois vertus sont des habitus essentiellement ordonnés au bien personnel du sujet : nous l'avons vu pour l'espérance, (note explicative, n° 12) et la force comme la tempérance visent la rectification de l'activité qui s'exerce sur le sujet lui-même, tandis que la justice est par essence ordonnée à autrui dont elle s'applique à respecter les droits; c'est une première ressemblance. — Par ailleurs, ces similitudes des objets se doublent de la similitude des sujets. La force a pour siège l'irascible sensible; la tempérance qui, de soi, a pour sujet le concupiscible, est entourée de nombreuses vertus annexes dont certaines ont une place de premier plan dans l'exercice général de la vertu et qui siègent dans l'irascible, telle l'humilité. Or l'espérance se déploie elle-même dans l'irascible volontaire, dont l'activité a maints points de contact avec l'irascible sensible. — Enfin la force et la tempérance, vertus infuses, font appel dans leur exercice à un surcroît d'énergie qui, pour n'être pas Dieu lui-même secourable, a cependant des analogies et des rapports avec

le grand appui divin qui permet l'espérance. Ainsi, tant du côté de l'objet que de celui du sujet et du motif des trois vertus, nous trouvons des relations certaines, qu'il est relativement facile de manifester plus explicitement.

2° L'espérance et la force.

Un mouvement volontaire en quête d'un bien spirituel ne peut se réaliser pleinement que si les passions sont apaisées, ou du moins ne fermentent pas d'une façon trop intense et dans un sens contraire à l'activité de la volonté. La vertu d'espérance réclame donc un équilibre rationnel des passions, équilibre qui lui est indispensable dans sa recherche de Dieu.

Or il est reconnu que les passions de l'irascible mettent la sensibilité dans un émoi qui peut aller jusqu'à troubler complètement l'exercice des facultés supérieures; crainte, audace, présomption, désespoir, pusillanimité, — sans oublier la passion d'espérance elle-même qui, dans la psychologie, suit le même mécanisme et obéit aux mêmes lois que la vertu, et peut ainsi, point par point, faire échec à celle-ci, — toutes ces passions déréglées remplissent l'âme d'une perturbation qui rend bien difficile l'activité rationnelle de la volonté, comme de l'esprit; en rectifiant, selon les exigences de la raison naturelle et de la foi, cette action bouillonne des diverses passions de l'irascible, la vertu morale de force et ses annexes, au premier rang desquelles il faut mettre la magnanimité, rectificatrice de la passion d'espérance, affermissent l'âme vis-à-vis de toutes les œuvres difficiles, tant dans l'attaque que dans la défense, et lui donnent ainsi un équilibre dont profite la vertu d'espérance.

Mais celle-ci, à son tour, exerce une influence considérable sur la force; elle n'est pas la force, mais elle est comme le principe de la force. Habituée à se porter vers Dieu en une tendance dont la confiance est basée sur la certitude pratique du secours tout-puissant, l'âme garde de ce contact avec l'aide divine quelque chose d'héroïque, et le secours divin limité qu'implique l'exercice de la force prend comme un accroissement de sa liaison constante avec la toute-

puissance même de Dieu que suppose l'espérance; il y a là comme une émanation de la confiance de l'espérance, comme une projection du motif de la vertu théologale dans celui de la vertu morale.

Par ailleurs, l'espérance ordonne tous les biens créés à la béatitude, et en fait des objets d'espérance, pour autant qu'ils servent à acquérir le ciel. Ils ne cessent pas, pour autant, de demeurer objets d'autres vertus, mais ils prennent, par l'espérance, une ordination spéciale à la fin ultime qu'est la béatitude; ce qui augmente singulièrement la valeur de tous les biens, objets de la force, et ajoute encore à l'attirance qu'ils exercent naturellement sur l'irascible, toujours en quête des œuvres arduos. On peut voir dans tout cela, semble-t-il, comme une intégration de l'objet de la force dans celui de l'espérance, bref comme une information de la vertu morale par la vertu théologale.

Il serait aisé de montrer cette imprégnation de la force par l'espérance, dans les diverses fonctions et annexes de la vertu morale (attaque et défense, magnanimité, audace, magnificence, patience, persévérance); elle se manifeste plus intime encore dans l'exercice du don de force, qui suppose la charité, et donc l'espérance dans son état parfait; elle se réalise à son degré ultime dans l'acte du martyre, mais, plus ou moins profondément, l'espérance exerce son influence sur tout le domaine de la force.

3° L'espérance et la tempérance.

L'espérance se trouve très alourdie dans sa tendance vers Dieu et les biens éternels par toutes les attaches de l'âme au monde sensible, attaches parfois si fortes qu'elles sont au principe du désespoir, par le dégoût qu'elles apportent des réalités spirituelles : l'attirance immédiate des objets créés est telle que les biens spirituels les plus grands ne revêtent plus aucune consistance et ne sont désormais envisagés ni comme biens, ni comme grands, ce qui ralentit ou arrête leur recherche. Par ailleurs, l'orgueil dresse l'homme en face de Dieu d'une façon si indue que la présomption, autre vice opposé à l'espérance, tire surtout son origine

de cette intempérance folle de l'esprit. Or la vertu de tempérance a pour fonction de ramener et de maintenir dans des limites raisonnables toutes ces passions de la concupiscence, et ainsi, pour sa part, elle travaille à établir l'âme dans une paix qui permet un jugement objectif sur les valeurs diverses des biens de l'espérance et des biens terrestres, laisse l'âme assez dégagée du sensible pour prendre goût aux réalités spirituelles, et, par la modération qu'elle apporte dans l'usage des voluptés qui grisent l'homme et exaltent sa personnalité, met tout l'individu dans un état de petitesse éminemment apte à appeler le grand secours divin, condition formelle de l'espérance.

Par ailleurs, l'œuvre de la tempérance n'est pas facile à cause de l'attirance désordonnée qu'exercent sur nous les biens sensibles, et c'est un fait que la crainte instinctive de ce qu'il y a de laid dans le vice (honestas), et la naturelle attirance de la netteté des sentiments (verecundia) ne suffisent que bien rarement à maintenir l'homme dans la vertu, surtout quand le vice se présente sous des dehors délicats et attrayants, ou comme un apport de vie et une exaltation de la personnalité. Pour remplacer l'attrait fascinateur des réalités sensibles, et, par là, permettre l'accomplissement de l'œuvre de tempérance, l'espérance vient au secours de la vertu morale et ajoute à l'attirance des biens raisonnables celle, beaucoup plus forte, des béatitudes éternelles, spirituelles et corporelles, que l'homme a confiance d'obtenir et dont il savoure déjà l'avant-goût.

Cependant, devant le présent qu'il faut abandonner, l'espérance n'offre qu'un futur, dont nous n'avons même pas une certitude spéculative absolue, puisque nous pouvons nous dérober à cette béatitude qui nous est offerte. Pour peu que l'espérance soit molle et sans vie, la perspective heureuse qu'elle fait miroiter apparaît trop lointaine pour exercer un redressement définitif de notre appétit du bonheur. Il faut faire appel à un secours plus puissant encore, et c'est ici que se déploie l'activité souveraine du don de crainte.

Nous avons exposé cette œuvre de la crainte vis-à-vis de la tempérance dans la note précédente afin de ma-

nifester l'ampleur totale du don, mais dans la question qui nous occupe, il convient de la replacer ici même. Et nous ne quittons pas pour autant l'espérance puisque le don n'a pas d'autre fin que de porter à son maximum de perfection l'activité de la vertu à laquelle il est adjoint. Le fait que S. Thomas accorde le même don à l'espérance et à la tempérance manifeste bien que dans sa pensée il y a entre ces deux vertus une liaison extrêmement intime.

Ainsi pour sa part, qui est très grande, et dans le domaine de son influence, qui est considérable puisque c'est le champ de toute notre activité passionnelle, l'espérance aide-t-elle magnifiquement à l'intégration de l'homme à l'ordre surnaturel. Elle n'est pourtant pas le terme ultime de la marche vers Dieu car elle s'ordonne à la charité, et sa perfection est de se porter elle-même, et, avec elle, de porter toutes les vertus qu'elle commande, jusqu'à la fixation définitive à Dieu par la vertu qui demeure la même au ciel et sur la terre, tandis que la foi et l'espérance disparaissent dans la patrie. Mais dans cette œuvre, la part de l'espérance n'est pas médiocre : elle est par excellence la vertu de la route, et sa tâche est de donner une vie divine aux activités de l'homme, sans doute les moins nobles, mais les plus fréquentes, celles qui sont dans la pratique les plus considérables et qui se manifestent les plus proches de notre nature, composée d'âme et de corps. Ce n'est pas là son rôle principal, qui est avant tout de nous donner des attaches spirituelles avec Dieu lui-même, mais, telle qu'elle se présente dans la rectification de notre vie morale, cette activité suffirait déjà à marquer la part exceptionnelle que prend l'espérance dans notre vie tout entière.

XII. LES DÉFINITIONS DE L'ÉGLISE RELATIVES A L'ESPÉRANCE.

Ce catalogue n'est pas complet. Les références renvoient à Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 13e édition. Elles sont groupées sous les titres que nous avons donnés aux notes techniques, et peuvent

servir à celles-ci de données dogmatiques, avec des qualifications de valeurs différentes d'ailleurs.

1° L'objet de l'espérance.

Constitution « Benedictus Deus », de Benoît XII (29 janvier 1336). Denzinger 530.

Décret « pro Græcis », du Concile de Florence, sous Eugène IV (6 juillet 1439). D. 693.

Décret de la justification, dans le Concile de Trente (13 janvier 1547) sess. VI, chapitre 16, canon 26. D. 809 et 836.

Décret du S. Office, portant condamnation des erreurs de Rosmini (14 décembre 1887). D. 1928-1930.

2° Le motif de l'espérance.

Décret de la justification dans le Concile de Trente, chap. 13 et 16, can. 26 et 32. D. 806, 809, 836, 842.

Décret « pro Jacobitis », du Concile de Florence (4 février 1441). D. 714.

3° La vertu d'espérance.

Même Décret du Concile de Trente, chap. 7 et 10. D. 800 et 803.

4° La foi à l'origine de l'espérance.

Même décret du Concile de Trente, chap. 6. D. 798.

5° L'amour à l'origine de l'espérance.

Condamnation d'Eckhart, par Jean XXII (27 mars 1329). D. 508.

Même décret du Concile de Trente, chap. 11 et 16, can. 31 et 32. D. 804, 810, 841, 842.

6° Espérance et charité.

Constitution « Cœlestis Pastor », d'Innocent XI, portant condamnation des erreurs de Molinos (19 novembre 1687). D. 1227, 1232.

Décret du S. Office, sous Alexandre VIII (7 déc. 1690). D. 1300, 1303.

Bref « Cum alias », d'Innocent XII, portant condamnation des erreurs de Fénelon (12 mars 1699). D. 1327-1328, 1331-1333, 1337-1338.

Constitution « Unigenitus » de Clément XI, portant condamnation des erreurs de Quesnel (8 sept. 1713). D. 1407.

7° La certitude de l'espérance.

Même Décret du Concile de Trente, chap. 9, 12, 13, can. 15 et 16. D. 802, 805, 806, 825, 826.

8° L'espérance dans le Christ et les Bienheureux.

Constitution « Benedictus Deus », de Benoît XII. D. 530.

9° La crainte.

Décret du S. Office, sous Alexandre VIII. (7 déc. 1690). D. 1304-1307.

Constitution « Unigenitus ». D. 1411, 1417.

Encyclique « Divinum illud munus », de Léon XIII (9 mai 1897). (Cavallera, Thesaurus doctrinæ catholicæ, N° 547).

10° Les préceptes relatifs à l'espérance.

Décret du S. Office, sous Alexandre VII (24 sept. 1665). D. 1101.

B. — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Parmi les Modernes, la vertu d'espérance n'a pas connu d'études aussi nombreuses que la foi et la charité. Il y a lieu de mentionner particulièrement :

S. Harent, S. J. : *Dictionnaire de Théologie.* Article « Espérance ».

Mgr d'Hulst : *Conférences de Notre-Dame, Carême 1892. 5e Conférence.*

A. Gardeil, O. P. : *Dictionnaire de Théologie.* Article « Crainte » et « Dons du Saint-Esprit ».

R. Garrigou-Lagrange, O. P. : *Les purifications passives de l'espérance, Vie spirituelle,* janvier 1928.

A. M. Janvier, O. P. : *Conférences de Notre-Dame, Carême, 1913.*

A. Lemonnyer, O. P. : *La Théologie du Nouveau Testament*, (Paris, Bloud, Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 1929).

H. D. Noble, O. P. : *Passion et volonté. Divus Thomas*, de Plaisance, 1926.

Th. Pègues, O. P. : *Commentaire littéral de la Somme de S. Thomas*, 1^{a}-$2^{æ}$, qu. 17-22.

A. D. Sertillanges, O. P. : *Les vertus théologales. II. L'espérance. (Anthologies illustrées*, Paris, Renouard, 1913). *La prière* (Editions de l'art catholique, Paris, 1917).

C. Spicq, O. P. : *Un modèle d'espérance, le peuple juif*, Vie Spirituelle, décembre 1929. — Début d'une importante étude scripturaire sur l'espérance.

TABLE ANALYTIQUE.

Acédie.

Elle est à l'origine du désespoir : q. 20, art. 4; Appendice I, note 82.

Actes humains.

Leurs règles : la raison est Dieu : q. 17, art. 1; Appendice I, note 3.

Amour.

L'amour, dans l'espérance, porte sur l'objet et sur le motif : q. 17, art. 8, sol. 2; Appendice II, pp. 225-226.

L'amour, principe de la vertu d'espérance, est surnaturel : Appendice II, p. 218.

L'amour, élément de l'espérance, est un amour imparfait : q. 17, art. 8; Appendice II, pp. 218-220.

L'amour, élément de l'espérance, est légitime : Appendice II, pp. 220-223.

L'amour, élément de l'espérance, n'est pas mercenaire : q. 18, art. 4, sol. 3; Appendice II, pp. 223-225.

Béatitude.

Elle consiste dans la possession de Dieu lui-même : q. 17, art. 2; Appendice II, pp. 199-200.

Elle consiste essentiellement dans la gloire de l'âme par la possession de Dieu : q. 18, art. 2, sol. 4.

Elle est l'objet premier de l'espérance : q. 17, art. 2; art. 5, sol. 1; Appendice II, pp. 199-200.

Tous les biens ordonnés à la possession de Dieu ou qui sont adjacents à cette possession, sont objets secondaires de l'espérance : q. 17, art. 2, sol. 2; q. 18, art. 5, sol. 3; Appendice II, pp. 200-202.

La gloire du corps est secondaire, mais réelle, dans la béatitude : q. 18, art. 2, sol. 4; Appendice I, note 30.

Bienheureux.

Ils n'ont pas l'espérance théologale; ils possèdent cependant une certaine espérance surnaturelle : q. 18, art. 2; Appendice II, pp. 233-236.

Ils gardent au ciel une certaine forme du don de crainte : q. 19, art. 11.

Charité.

Distinction entre la charité et l'espérance : q. 17, art. 6; q. 18, art. 1, sol. 2 et 3; q. 20, art. 3; Appendice I, notes 26 et 81.

L'espérance précède la charité; la charité parfait l'espérance : q. 17, art. 8; q. 18, art. 1, sol. 3; Appendice I, notes 21 et 22; Appendice II, p. 217 et suiv.

L'information de l'espérance par la charité : Appendice II, pp. 226-229.

Christ.

Le Christ, motif de notre espérance : Appendice II, pp. 205-206.

Le Christ n'a pas eu la vertu d'espérance; il a cependant connu une certaine espé-

rance surnaturelle : q. 18, art. 2 ; Appendice II, pp. 233-236.

Le Christ a eu le don de crainte dans sa perfection : Appendice I, note 69.

Crainte.

La crainte est le don de l'espérance : q. 19, art. 9 ; Appendice II, pp. 241-243.

Dieu peut être craint comme celui qui inflige une peine : q. 19, art. 1.

La crainte suit la considération de la justice divine : q. 19, art. 1, sol. 2.

Dieu n'est pas l'auteur de la faute, mais seulement de la peine que nous craignons : q. 19, art. 1, sol. 3.

La crainte du monde détourne de Dieu en fuyant un mal humain ; elle est toujours mauvaise : q. 19, art. 2 ; art. 3.

La crainte servile fuit un mal, et par là rapproche de Dieu ; elle n'est pas mauvaise en soi, mais seulement dans sa servilité : q. 19, art. 2 ; art. 4.

L'espérance est théologale, non la crainte : q. 19, art. 1, sol. 2 ; Appendice I, note 46.

La crainte servile a pour origine l'amour de soi : q. 19, art. 6 ; Appendice I, note 61.

La crainte de l'enfer est bonne et surnaturelle : Appendice I, note 52.

La crainte servile n'est pas la crainte filiale : q. 19, art. 5.

La crainte servile peut demeurer dans son essence avec la charité ; mais sa servilité ne demeure pas : q. 19, art. 6.

La crainte initiale est le premier stade de la crainte filiale : q. 19, art. 8.

La crainte filiale est un don du Saint-Esprit : q. 19, art. 9 ; Appendice II, pp. 240-241.

La permanence du don de crainte au ciel : q. 19, art. 11.

Crainte et vertus morales : Appendice II, pp. 245-250.

Crainte et tempérance : q. 19, art. 12, sol. 4 ; Appendice II, pp. 243-245.

A la crainte répond la béatitude de la pauvreté en esprit : q. 19, art. 12.

Damnés.

Les damnés n'ont pas et ne peuvent pas avoir l'espérance : q. 18, art. 3.

Le désespoir chez les damnés : q. 20, art. 1, sol. 3.

Désespoir.

Le désespoir est un péché : q. 20, art. 1.

Il se caractérise par un mépris pratique de la miséricorde de Dieu : q. 20, art. 1 ; art. 2 ; Appendice I, note 78.

Il peut y avoir désespoir sans infidélité : q. 20, art. 2.

Sa gravité, par rapport au salut, est extrême : q. 20, art. 3.

Il a pour origine les plaisirs sensibles, et, plus formellement, l'acédie : q. 20, art. 4.

Dons du Saint-Esprit.

Ce sont des perfections permanentes dans l'âme qui la rendent souple à la motion intime du Saint-Esprit : q. 19, art. 9 ; Appendice II, p. 239.

Le don de l'espérance est la crainte : q. 19, art. 9 ; Appendice II, pp. 241-243.

Espérance.

L'espérance naturelle se présente soit comme une passion, soit comme un sentiment : q. 17, art. 1 ; Appendice II, pp. 191-198.

L'objet premier et essentiel de la vertu d'espérance

est Dieu possédé dans la béatitude : q. 17, art. 2; art. 5, sol. 1; Appendice II, pp. 199-200.

L'objet secondaire comprend tous les biens célestes et terrestres ordonnés à la béatitude : q. 17, art. 2, sol. 2; q. 19, art. 5, sol. 3; Appendice II, pp. 200-202.

D'une manière absolue, on ne peut espérer que pour soi-même; avec l'amour, on peut espérer pour les autres : q. 17, art. 3; Appendice I, note 12.

Le motif de l'espérance peut avoir une double forme : soi-même, ou autrui : q. 17, art. 1.

Le motif formel de la vertu d'espérance est Dieu secourable : q. 17, art. 4; Appendice II, pp. 202-204.

Le motif secondaire comprend tout secours qui peut nous aider à acquérir la béatitude : q. 17, art. 4; Appendice II, pp. 204-206.

Le siège de la vertu d'espérance est la volonté : q. 18, art. 1; Appendice I, note 25.

L'espérance est bien une vertu et une vertu théologale : q. 17, art. 5; Appendice II, p. 207 et suiv.

Ses caractères de juste milieu : q. 17, art. 5, sol. 2; Appendice I, note 16.

L'assimilation à Dieu qu'apporte la vertu d'espérance : Appendice II, pp. 212-213.

La perfection et l'imperfection de la vertu d'espérance : q. 17, art. 1, sol. 3; Appendice II, pp. 210-211.

La certitude de l'espérance est inférieure à celle de la foi, mais vient de celle-ci : q. 18, art. 4; Appendice II, pp. 236-239.

Foi.

Distinction entre la foi et l'espérance : q. 17, art. 6; q. 20, art. 3; Appendice I, note 81.

La foi précède l'espérance; l'espérance affermit la foi : q. 17, art. 7; Appendice I, note 20; Appendice II, p. 213 et suiv.

Force.

Rapports entre l'espérance et la force : Appendice II, pp. 247-248.

Humilité.

Rapports du don de crainte avec l'humilité : Appendice II, pp. 243-244.

Joie.

La joie est un des fruits de l'espérance : q. 20, art. 4, sol. 2; Appendice I, note 85.

La joie renforce l'espérance : q. 20, art. 4, sol. 2.

Magnanimité.

Sa nature comparée à celle de l'espérance : q. 17, art. 5, sol. 4; q. 21, art. 1; Appendice I, notes 17 et 86.

Mérites.

Le rôle des mérites dans les origines de la vertu d'espérance : q. 17, art. 1, sol. 2; Appendice II, p. 206.

Miséricorde.

La miséricorde en Dieu est le premier de ses attributs vis-à-vis de nous : q. 21, art. 2; Appendice I, note 89.

Elle intervient, à titre de principe, dans le motif de l'espérance; Appendice II, pp. 203-204.

Novatiens.

Ils niaient la rémission des péchés : q. 20, art. 2, sol. 3; Appendice I, note 80.

Orgueil.

La crainte détruit l'orgueil : q. 19, art. 12 ; Appendice II, pp. 243-244.

Il est à l'origine de la présomption : q. 21, art. 4.

Préceptes.

Les préceptes relatifs à l'espérance et à la crainte ne sont donnés que lorsque déjà l'homme est établi dans l'ordre surnaturel : q. 22.

Présomption.

Il y a une présomption opposée à l'humilité : q. 21, art. 1.

Opposée à l'espérance, elle consiste à mépriser la justice divine, en comptant indûment sur le secours de Dieu : q. 21, art. 1 ; Appendice I, note 87.

Elle est un péché contre le Saint-Esprit : q. 21, art. 1 et 2.

Elle est un péché très grave, moins grave cependant que le désespoir : q. 21, art. 2.

Il y a une forme bénigne de la présomption qui diminue la faute : q. 21, art. 2, sol. 3 ; Appendice I, note 90.

La présomption s'oppose plus à l'espérance qu'à la crainte : q. 21, art. 3 ; Appendice I, notes 91 et 92.

Elle a pour origine la vaine gloire et l'orgueil : q. 21, art. 4 ; Appendice I, note 93.

Prière.

La prière est l'interprète de l'espérance : q. 17, art. 2, dif. 2 ; art. 4, dif. 3.

Purgatoire.

Les âmes du Purgatoire ont l'espérance : q. 18, art. 3, Appendice I, note 35.

Tempérance.

Rapports de l'espérance avec la tempérance : Appendice II, pp. 248-250.

Vertu.

La vertu théologale consiste à atteindre Dieu, objet et motif : q. 17, art. 1, sol. 1.

La vertu morale consiste à maintenir la passion et la volonté dans un juste milieu raisonnable : q. 17, art. 1, sol. 1 ; Appendice I, note 6.

TABLE DES AUTEURS CITÉS.

AMBROISE (S.) p. 36, 39, 111, 229.

ARISTOTE :
Métaphys. I : p. 75.
— II : p. 93.
— V : p. 189.
Phys. VII : p. 11.
Ethic. II : p. 11, 144.
— III : p. 12, 73, 180.
— VI : p. 116.
— VIII : p. 124.
Rhétor. II : p. 59, 131.
De Anima III : p. 121.

AUGUSTIN (S.) :
Confession. IX : p. 199.
De Lib. Arbit. I : p. 144.
— — II : p. 10, 118.
De Sermone Dom. I : p. 96, 110.
De Trinit. XII : p. 87.
— XIII : p. 128.
— XIV : p. 42.
Genes. ad litt. XI : p. 52.
— — XII : p. 46.
Civit. Dei XIV : p. 37, 82, 106, 134.
Nat. et grat. LXII : p. 95.
Enarr. in psalm. CXVIII : p. 10.
In Joan. XV : p. 151.
Super I Can. Joan. IX : p. 39, 79, 81, 90, 92, 99.
83 Quæst. q. 33 : p. 71, 156.
— q. 36 : p. 100.
Contra Julian. IV : p. 143.
Enchirid. VIII : p. 20, 54.
Passim : p. 19, 95, 118, 164, 171, 201.

BILLUART : p. 166.

CAJETAN : p. 167, 175, 182, 185, 234.

CASSIEN : p. 185.

CONCILES :
Florence p. 251.
Trente : p. 237, 251, 252.

DAMASCÈNE (S. Jean) : p. 63, 178.

DENYS (Pseudo) : Nom. Div. IX : p. 107.

DENZINGER : Enchir. Symbol. : pp. 250-252.

ECRITURE SAINTE :
ANCIEN TESTAMENT :
Genèse IV : p. 120.
Deutéron. X : p. 156, 158.
Judith VI : p. 136.
— IX : p. 138.
Job III : p. 74.
— XV : p. 53.
— XXVIII : p. 85.
— XL : p. 50, 53.
Psaumes 9 : p. 205.
— 18 : p. 103.
— 19 : p. 110.
— 24 : p. 205.
— 30 : p. 45.
— 36 : p. 15, 33.
— 39 : p. 205.
— 61 : p. 153.
— 110 : p. 86, 155.
— 118 : p. 109.
Proverbes I : p. 127.
— XXIV : p. 127.
Sagesse I : p. 162.
— XVII : p. 142.
Eccli. I : p. 88, 89.
— X : p. 98.
— XI : p. 51.
— XXV : p. 89, 90.
— XLVIII : p. 72.
Isaïe XI : p. 95.
— LXV : p. 51.
Jérémie IX : p. 22.
— X : p. 60.

Jérémie XV : p. 125.
— XVII : p. 23.
— XXX : p. 125.
Ezech. XVIII : p. 116.
Osée XIII : p. 53.
Malachie I : p. 60.

NOUVEAU TESTAMENT :

Matthieu I : p. 34.
— V : p. 109.
— VI : p. 15.
— VII : p. 115.
— X : p. 70, 95.
— XIX : p. 108.
— XXV : p. 50.
Marc XIV : p. 64.
Luc XVII : p. 36.
— XVIII : p. 69.
Jean XV : p. 151.
Actes II : p. 205.
I Ep. Pierre I : p. 205.
S. Paul :
Rom. V : p. 81, 109, 205.
— VIII : p. 46, 67, 225.
— XII : p. 51, 128.
— XIII : p. 69, 72.
I Cor. II : p. 7, 15.
— IX : p. 34.
— XIII : p. 26, 124.
II Cor. II : p. 131.
— III : p. 81.
— X : p. 67.
Ephes. I : p. 225.
— IV : p. 116.
Philip. I : p. 19.
I Thess. IV : p. 205.
I Tim. I : p. 37, 205.
II Tim. I : p. 55.
Tite I : p. 205.
— II : p. 205.
Hébr. I : p. 205.
— VI : p. 16, 17, 206.
— X : p. 205.
— XI : p. 34, 35, 169.
I Ep. Jean III : p. 103.
— — IV : p. 93.
Ep. Jacques II : p. 50, 64.
— V : p. 19.
Apocal. VI : p. 46.

FÉNELON : p. 225, 230, 232.
GARDEIL (le P.) : p. 213, 239.
GLOSE : p. 16, 33, 35, 37, 45, 73, 74, 127.
GRÉGOIRE (S.) :
Moral. I : p. 11, 31.
— II : p. 94.
— IV : p. 74.
— XVII : p. 105.
— XXXI : p. 128, 129, 147.
— XXXIII : p. 53.
Dialogue I : p. 22.
HARENT (le P.) : p. 233.
HÉRIS (le P.) : p. 221, 234, 236.
ISIDORE (S.) De Sum. Bono II : p. 127.
JEAN DE S. THOMAS : p. 166, 167, 220, 234, 239.
JÉRÔME (S.) In Matt. V : p. 111.
LOMBARD (Pierre) :
II Sent : p. 139.
III Sent : p. 11, 37, 55, 65.
MALEBRANCHE : p. 223.
MANDONNET (le P.) : p. 234.
MASSOULIÉ : p. 225, 232.
NOBLE (le P.) : p. 180, 239.
PALUSCSAK (le P.) : p. 213.
PAPES :
Jean XXII : p. 251.
Benoît XII : p. 251-252.
Innocent XI : p. 251.
Alexandre VII : p. 252.
Alexandre VIII : p. 251.
Innocent XII : p. 252.
Clément XI : p. 252.
Léon XIII : p. 252.
PÉRINELLE (le P.) p. 222 (note).
SALAMANQUE (Théol. de) : p. 166, 200.
SALES (S. François de) : p. 222, 223.

TABLE DES MATIÈRES.

L'ESPÉRANCE.

(2ª-2æ, Qu. 17-22).

Avant-Propos 5

Qu. 17.

L'ESPÉRANCE EN ELLE-MÊME.

pp. 9-40.

Art. 1 — L'espérance est-elle une vertu? 10
Art. 2 — L'objet de l'espérance est-il la béatitude éternelle? 14
Art. 3 — Peut-on espérer pour autrui la béatitude éternelle? 18
Art. 4 — Peut-on licitement mettre son espérance dans l'homme? 22
Art. 5 — L'espérance est-elle une vertu théologale? . . 25
Art. 6 — L'espérance est-elle une vertu distincte des autres vertus théologales? 30
Art. 7 — L'espérance précède-t-elle la foi? 33
Art. 8 — La charité est-elle antérieure à l'espérance? . . 36

Qu. 18.

LE SUJET DE L'ESPÉRANCE.

pp. 41-57.

Art. 1 — L'espérance a-t-elle la volonté pour sujet? . . 41
Art. 2 — Existe-t-elle chez les Bienheureux? . . . 45
Art. 3 — Les damnés ont-ils l'espérance? 50
Art. 4 — L'espérance des vivants possède-t-elle la certitude? 54

Qu. 19.

LE DON DE CRAINTE.

pp. 58-113.

Art. 1 — Dieu peut-il être craint? 59
Art. 2 — La division de la crainte convient-elle, en crainte filiale, crainte initiale, crainte servile, et crainte du monde? 63
Art. 3 — La crainte du monde est-elle toujours mauvaise? 69
Art. 4 — La crainte servile est-elle bonne? 73
Art. 5 — La crainte servile est-elle substantiellement la même que la crainte filiale? 77

Art. 6 - La crainte servile demeure-t-elle avec la charité? 81
Art. 7 — La crainte est-elle le commencement de la sagesse? 85
Art. 8 — La crainte initiale diffère-t-elle en substance de la crainte filiale? 89
Art. 9 — La crainte est-elle un don du Saint-Esprit? . 93
Art. 10 — La crainte diminue-t-elle quand croît la charité? 99
Art. 11 — La crainte demeure-t-elle au ciel? 102
Art. 12 — La pauvreté d'esprit est-elle la béatitude qui correspond au don de crainte? 105

Qu. 20.

LE DÉSESPOIR.

pp. 114-132.

Art. 1 — Le désespoir est-il un péché? 114
Art. 2 — Peut-il y avoir désespoir sans infidélité? . . 119
Art. 3 — Le désespoir est-il le plus grave des péchés? . 124
Art. 4 — Le désespoir a-t-il pour origine l'acédie? . . 128

Qu. 21.

LA PRÉSOMPTION.

pp. 133-148.

Art. 1 — Dans la présomption, s'appuie-t-on sur Dieu ou sur sa valeur personnelle? 133
Art. 2 — La présomption est-elle un péché? 138
Art. 3 — La présomption s'oppose-t-elle plus à la crainte qu'à l'espérance? 142
Art. 4 — La cause de la présomption est-elle la vaine gloire? 146

Qu. 22.

LES PRÉCEPTES DE LA LOI RELATIFS A L'ESPÉRANCE ET A LA CRAINTE.

pp. 149-159.

Art. 1 — Y a-t-il lieu de donner quelque précepte relatif à l'espérance? 149
Art. 2 — Y a-t-il lieu de donner quelque précepte relatif à la crainte? 155

APPENDICE I. *Notes explicatives* 161

APPENDICE II. *Renseignements techniques*. . . . 191
A. Notes doctrinales thomistes 191
I. L'espérance naturelle 191
1. La place de l'espérance dans le désir humain . 191
2. L'objet de l'espérance. 193
3. Les sujets de l'espérance 196
4. Les modes de l'espérance 196
5. La nature de l'espérance 196
6. Les origines de l'espérance 198
7. Les effets de l'espérance 198
II. La béatitude, objet de l'espérance 199
1. La béatitude éternelle 199
2. La béatitude secondaire 200
3. L'ordre terrestre à la béatitude 201
III. Le motif de l'espérance 202
1. Le motif essentiel 202
2. Les intermédiaires 204
IV. La vertu d'espérance 207
1. L'espérance a tous les éléments d'une vertu . . 207
2. L'espérance a sa qualité de vertu par son caractère théologal 209
3. L'imperfection et la perfection de l'espérance . 210
4. L'assimilation à Dieu qu'apporte la vertu d'espérance 212
V. La foi à l'origine de l'espérance 213
1. L'absolue nécessité de la foi. 214
2. La foi et la connaissance de l'objet . . . 214
3. La foi et la connaissance du motif . . . 215
4. La valeur de la foi et la valeur de l'espérance . 215
VI. L'amour à l'origine de l'espérance. . . . 217
1. La surnaturalité de l'amour 218
2. C'est un amour imparfait 218
3. C'est un amour légitime 220
4. Ce n'est pas un amour mercenaire . . . 223
5. L'amour pour le motif. 225
VII. Espérance et charité 226
1. L'information de l'espérance par la charité . . 226
2. La permanence de l'espérance avec la charité . 229
VIII. L'espérance dans le Christ et les Bienheureux . 233
IX. La certitude de l'espérance 236
X. Le don de crainte 239
1. La doctrine de S. Thomas sur les dons. . . 239
2. Le problème historique 239
3. La crainte est un don du Saint-Esprit . . . 240
4. Crainte et espérance 241
5. Crainte et tempérance. 243

XI. L'espérance et la vie morale. 245
1. L'harmonie entre les caractères généraux de l'espérance et ceux des vertus rectificatrices des passions. 246
2. L'espérance et la force 247
3. L'espérance et la tempérance 248
XII. Les définitions de l'Eglise relatives à l'espérance . 250

B. Notes bibliographiques 252

TABLE ANALYTIQUE. 255

TABLE DES AUTEURS CITÉS 259

Imprimé par la Soc. S. Jean l'Évang., DESCLÉE & CIE, Tournai (Belg.) – 5280.

ERRATA

P. 19 : la note « In ms : *cum aliquis* » est à reporter à la page 22, après le mot « *possit* », (3e ligne au bas du texte latin).

P. 187 : note 87, ligne 12, lire : « la toute-puissance », au lieu de « sa toute-puissance ».

ligne 13, lire : « la miséricorde et la puissance divines ».

P. 247 : ligne 25, lire : « brouillonne », au lieu de « bouillonne ».

Imprimé par la Soc. S. Jean l'Évang., Desclée & Cie, Tournai (Belg.) — 2580.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
3 0311 00115 3472
WITHDRAWN
C0-CCL-834

BX
1749
.T52
V.26

31144

Thomas Aquinas, Saint
AUTHOR

SOMME THEOLOGIQUE.
TITLE

31144

3 0311 00[redacted]3472

C0-CCL-838